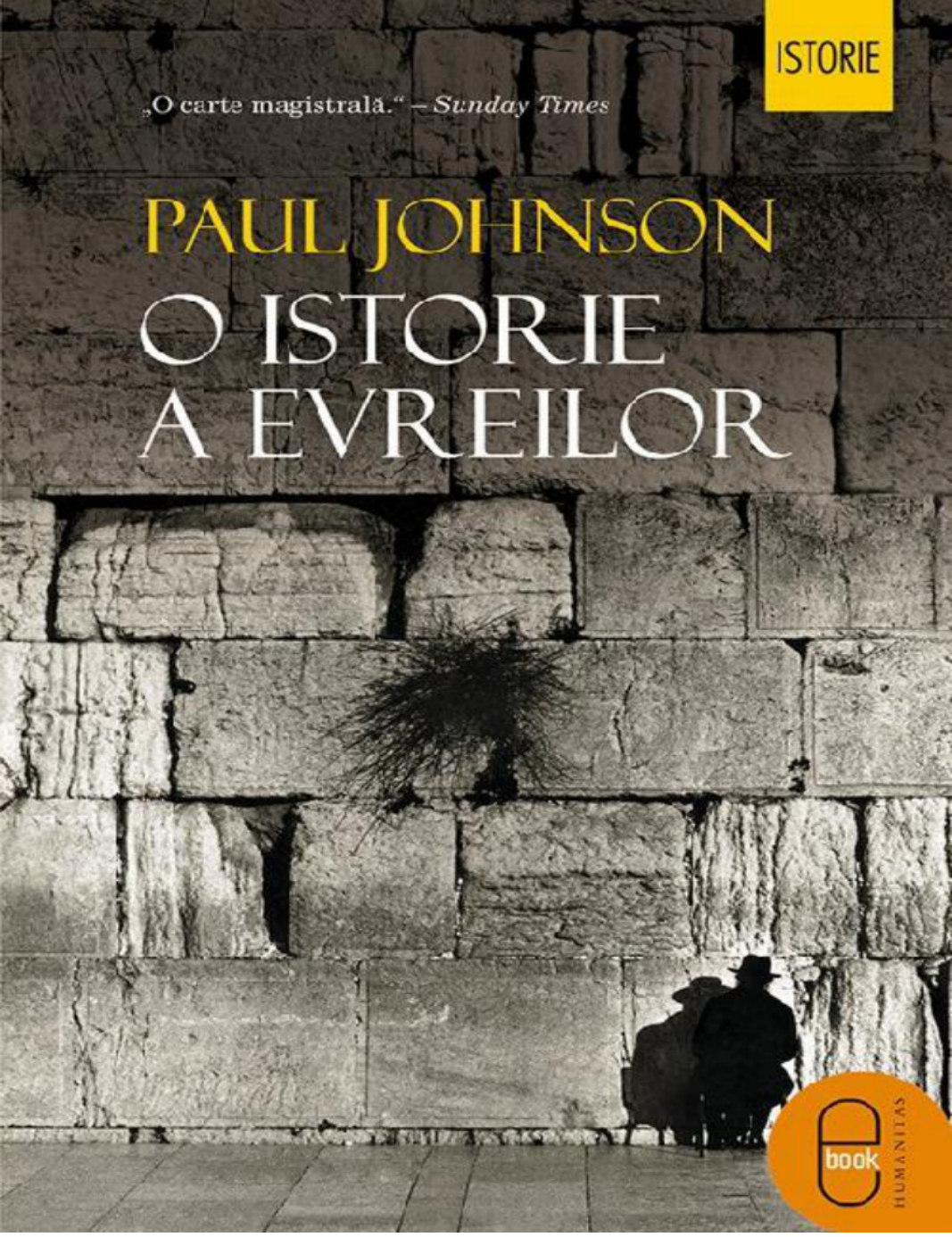
ISTORIE

„O carte magistrală." – *Sunday Times*

PAUL JOHNSON

O ISTORIE A EVREILOR



ebook

HUMANITAS

[image]

Paul Johnson

O istorie a evreilor

Paul Bede Johnson (născut în 1928 la Manchester) este un binecunoscut ziarist şi istoric englez. A studiat la Stonyhurst College, apoi la Magdalen College (Oxford). S-a afirmat ca jurnalist în anii ’50, la *The New Statesman*. În anii ’70, a început să aibă concepţii tot mai conservatoare; pe fundalul problemelor economiei britanice, s-a opus mişcării sindicale. Susţinător al lui Margaret Thatcher, a devenit unul dintre consilierii ei şi i-a scris o serie de discursuri. Din 1981 până în 2009, a deţinut o rubrică în *The Spectator*. S-a preocupat de problemele şi evenimentele care indicau, în opinia sa, declinul general, de la educaţie la practicarea religiei şi comportamentul social. A scris regulat în *The Daily Telegraph* şi într-o serie de publicaţii americane (*The New York Times*, *The Wall Street Journal*, *Commentary*, *The National Review*). Johnson este un critic al modernităţii. Îi dezaprobă pe cei care folosesc teoria evoluţionistă pentru a-şi justifica ateismul sau pentru a-şi promova experimentele biotehnologice. Catolic conservator, Johnson priveşte teologia eliberării ca pe o erezie şi pledează pentru celibatul preoţilor, deşi consideră că există motive întemeiate pentru hirotonirea femeilor. În anul 2006, Johnson a primit din partea preşedintelui George W. Bush, The Presidential Medal of Freedom.

Bibliografie selectivă: *The Offshore Islanders: A History of the English People* (1972), *Elizabeth I: A Study in Power and Intellect* (1974), *The Life and Times of Edward III* (1974), *Pope John XXIII* (1975), *A History of Christianity* (1977), *Ireland: A Concise History from the Twelfth Century to the Present Day* (1981), *Pope John Paul II and the Catholic Restoration* (1982), *A History of the Modern World from 1917 to the 1980s* (1983; *O istorie a lumii moderne*, Humanitas, 2003; reed. 2005, 2014), *A History of the Jews* (1987; *O istorie a evreilor*, 2005; Humanitas, 2015), *Intellectuals* (1988; *Intelectualii*, Humanitas, 1999; reed. 2006, 2011, 2015), *To Hell with Picasso and Other Essays* (1996; *La naiba cu Picasso şi alte eseuri*, Humanitas, 2012), *A History of the American People* (1997), *Napoleon* (2002), *The Vanished Landscape. A 1930s Childhood in the Potteries* (2004; *Peisajul dispărut. Anii copilăriei mele*, Humanitas, 2013); *Churchill* (2009), *Jesus: A Biography from a Believer* (2010; *Viaţa lui Isus povestită de un credincios*, Humanitas, 2012), *Socrates: A Man for Our Times* (2011; *Socrate. Un om pentru timpurile noastre*, Humanitas, 2013), *Darwin: Portrait of a Genius* (2012); *Mozart: A Life* (2013; *Mozart. O viaţă*, Humanitas, 2015), *Stalin* (2014; Humanitas, 2014).

CUPRINS

Mulţumiri
Prolog

Partea întâi : **ISRAELIŢII**

Simbolismul peşterii Macpela
„Eu sunt intre voi străin şi pribeag"
Un alt fel de Dumnezeu
Potopul etic
Avraam şi renaşterea sa istorică
Monoteismul în embrion
Poporul ales
Un Pământ promis vag
Triburi şi amficţionii
Iosif, prima eminenţă cenuşie
Legături infantile, exodul spre maturitate
Moise, un totalitar al spiritului
Legile: suveranitate divină, sanctitate umană
Teocraţia democratică
Cuceritorul Iosua şi documentele arheologice
Judecătorii: delincvenţii charismatici
Samuel şi profeţia de stat
Saul şi marea dezbatere constituţională
David, regele sacerdotal
Solomon, absolutismul regal şi statul-templu
Vocea mică şi potolită a lui Ilie
Amos şi războiul de clasă
Osea şi religia inimii
Apariţia rigorismului
Isaia şi naşterea conştiinţei
Ieremia, primul evreu

Partea a doua: **IUDAISMUL**

Valea Oaselor a lui Iezechiel
Al doilea Templu al lui Neemia
Ezdra, scribii şi canonul
Evreii ca istorici
Iov, Dumnezeu şi teodiceea
Grecii contra evreilor
Macabeii inventează martiriul
A doua uniune de triburi: de la puritate la corupţie

Apariţia iudaismului fariseic
Tirania filantropică a lui Irod cel Mare
Templul in sinistra lui glorie
Revoluţia apocaliptică a lui Daniel
Ideea de Mesia
Isus: servitor suferind, sau bătrân rebel?
Pavel şi furtul universalismului iudaic
Antisemitismul in Antichitatea păgână
Iosephus şi marea răscoală
Micul regat neîndurător al lui Shimon bar Kohba
Creştinii contra evreilor
Iavne şi iudaismul rabinic
Tanaim, amoraim; Mishna şi Talmudul
Maturizarea teologiei morale iudaice
Necesitatea responsabilităţii sociale
Renunţarea la violenţă
Exilarhatul babilonian
Antisemitismul creştin timpuriu
Erezia islamică

Partea a treia: **CATEDOCRAŢIA**

Lumea lui Beniamin din Tudela
Evreii şi crearea oraşului din Evul Mediu timpuriu
Disputa morală privitoare la perceperea de dobanzi
Evreii sub islam: dhimmi
Conducerea prin erudiţie
Familia şi ierarhia academică
Maimonide, figură centrală in istoria evreilor
Gheniza din Cairo
Ţelurile raţionalismului iudaic medieval
Iraţionalismul ca forţă compensatorie
Misticismul şi Cabala
Iehuda Halevi şi Nahmanide
Zoharul
Evreii şi medicina
Structura socială a evreimii medievale
Infrastructura religioasă a evreilor in creştinismul latin
Demonologia antievreiască
Pogromurile cruciadelo
Prima invinuire de omucidere
Cămătăria şi arendarea
Evreii, călugării şi Moartea Neagră
Spania şi „problema evreiască11: controversele

Declinul vieţii intelectuale a evreilor
Revoltele şi Tortosa
Conversos şi Inchiziţia
Distrugerea evreimii spaniole
Refugiaţii şi Judensau

Partea a patra: **GHETOUL**

Ibn Verga şi moştenirea urii la evrei
Primul ghetou in Veneţia
Evreii ca polemişti şi ca sclavi
Renaşterea, Reforma şi evreii
Impactul Contrareformei
Evreii - mişcarea şi expansiunea spiritului intreprinzător
Raţionalizarea banilor
Evreii in Europa răsăriteană
Războiul de Treizeci de Ani e făcut să plătească
Înălţarea şi decăderea evreului de curte
Catastrofa din 1648 şi efectele sale
Cabala lurianică şi misticismul democrat
Magia şi Mesia
Shabetai Tzvi, Nathan din Gaza şi gnosticismul osmotic
Jacob Frank ecumenicul
Manase ben Israel şi reîntoarcerea evreilor în Anglia
Evreii în New York
Evreimea americană: un fenomen nou
Evreii şi apariţia capitalismului
Raţionalismul şi contraraţionalismul în ghetou: Rossi şi Caro
Spinoza, panteismul şi ateismul
Pietismul evreiesc al secolului al XVIII-lea: Baal Shem Tov şi hasidismul
Gaonul din Vilna şi persecuţia meritorie
Mendelssohn şi Iluminismul iudaic
Reformarea evreilor şi naşterea antisemitismului modern

Partea a cincea: **EMANCIPAREA**

Tentative de a rezolva „problema evreiască”: metoda botezului
Drumul clanului Rothschild
Marea Britanie, o societate filosemită
Cazul Damasc
Disraeli şi creştinismul evreiesc
Zunz şi „ştiinţa iudaismului”
Hirsch şi neo-ortodoxia

Krochmal, Graetz şi scrierea istoriei evreilor
Geiger şi iudaismul reformat
Luzzatto şi metoda ebraică
Alternativa idiş
Apariţia intelectualului evreu laic: Heine şi ura de sine a evreilor
Marx şi antisemitismul evreiesc
Expulzarea populaţiei ashkenaze
Politica evreiască ţaristă
Exodul post-1881 din Rusia şi urmările sale
Mordecai Noah, Reforma şi America evreilor germani
Emma Lazarus şi evreimea de masă din New York
Ideea sionismului: Moses Hess
Aşteptandu-1 pe Daniel Deronda
Rasismul modern: Dreyfus şi francezii
Lazare, Reinach, Proust şi apariţia puterii politice intelectuale
Herzl şi antisemitismul german
Der Judenstaat şi mişcarea sionistă
Ostjuden şi Weizmann
Opoziţia religioasă la sionism
Povestea de dragoste dintre evrei şi germani: Cohen, Rosenzweig şi Rathenau
Evreii şi cultura modernistă
Mahler, Schonberg şi muzica
Bakst, Chagall şi viziunea evreiască
Freud: gnosticul evreu modern
Einstein şi spiritul raţionalist evreiesc
Kafka şi sufletele pierdute

Partea a şasea: **HOLOCAUSTUL**

Primul Război Mondial şi evreii
Weizmann şi establishmentul britanic
Rothschild şi Declaraţia Balfour
Aşezările evreieşti din Palestina
Jabotinski şi autoapărarea evreilor
Apariţia naţionalismului arab
Mandatul, Samuel şi muftiul 501
Emigraţia evreilor sub mandat
Ben Gurion şi sionismul socialist
Politica britanică interbelică
Luxemburg, Troţki şi evreii neevrei
Cazul lui Isaac Babei
Protocoalele şi consecinţele bolşevismului evreiesc
În Marea Britanie

În Franţa
În America
Brandeis şi Curtea Supremă
Evreii pe Broadway şi la Hollywood
Evreii în crima organizată
Baruch şi marile finanţe
Lippmann şi invizibilitatea evreilor
Evreii în Germania postbelică
Antisemitismul lui Hitler
Studenţii, universitarii şi evreii
Evreii, violenţa din mass-media şi cultura de la Weimar
Cazul lui Walter Benjamin
Hitler la putere şi dualismul antisemit
Paşi spre Holocaust
Perioada războiului: foametea şi munca ucigătoare
Originile programului de exterminare
Asasinarea în masă
Lagărele morţii
Rolul poporului german
Austriecii, romanii, francezii, italienii
Rolul britanicilor şi americanilor
Resemnarea şi rezistenţa evreilor
Supravieţuirea antisemitismului
Pedepsirea criminalilor
Compensaţii pentru victime

Partea a şaptea: **SIONUL**

Catastrofă şi providenţă in istoria evreilor
Marea Britanie şi statul sionist
Begin şi terorismul evreiesc
Britanicii abdică
America, Rusia şi fereastra oportunităţii
Războiul pentru independenţa Israelului
Deir Yassin şi refugiaţii arabi şi evrei
Frontierele Sionului
Statul de maximă securitate
Campania din Sinai
Războiul de Şase Zile
Războiul de lom Kipur
Pacea cu Egiptul
Definirea evreului
Adunarea
Ebraica - limbă modernă

Statul socialist corporatist
Ben Gurion şi Begin
Partidele religioase
Sabatul, educaţia, căsătoria
Muntele Templului
Procesul lui Eichmann
Diaspora continuă
Secte exotice
Diaspora în Europa
Rolul special al evreimii americane
Evreimea rusă şi antisemitismul stalinist
Africa de Sud şi originile „sionismului imperialist"
Antisemitismul sovietic modern
Campania antisemită arabă
Naţiunile Unite, terorismul şi reacţia israeliană
Rolul contemporan al Sionului laic

Epilog
Glosar
Note
Notă cu privire la transliterarea numelor proprii şi a termenilor evreieşti
Indice

Dedic această carte
memoriei lui Hugh Fraser,
un adevărat gentleman creştin
şi prieten de o viaţă al evreilor.

MULŢUMIRI

Lucrarea de faţă este o interpretare personală a istoriei evreilor. Punctele de vedere exprimate (şi erorile existente) îmi aparţin. Dar sunt îndatorat multor erudiţi, după cum reiese din notele bibliografice. Sunt recunoscător în mod deosebit celor care au editat Encyclopaedia Judaică, *lucrare care s-a dovedit o călăuză indispensabilă, precum şi valorosului volum* A History of the Jewish People, *îngrijit de H.H. Ben Sasson. În înţelegerea fenomenelor, am fost ajutat de studiile monumentale ale lui S.W. Baron, S.D. Goitein şi G.G. Scholem; un rol deosebit l-au jucat în acest sens operele unor istorici ca Cecil Roth, Alexander Mark, Alexander Altmann, Hyam Maccoby, Jonathan I. Israel, Michael Marrus, Ronald Sanders, Raul Hilberg, Lucy Davidowicz, Robert Wistrich şi Martin Gilbert. În legătură cu credinţele şi punctele de vedere ale evreilor, mi-au fost extrem de utile cărţile lui Samuel Belkin, Arthur A. Cohen şi Meyer Waxman. Chaim Raphael şi Hyam Maccoby au avut generozitatea să citească întregul text şi să contribuie cu multe sugestii şi corecturi extrem de folositoare. Sunt, de asemenea, profund îndatorat redactorului de carte, Peter James, şi fiului meu, Daniel Johnson, care au lucrat pe text, precum şi editorului meu de la Weidenfeld & Nicolson, Linda Osband, care şi de data aceasta, ca de atâtea ori înainte, a adus cărţii mele servicii inegalabile. În sfârşit, aduc mulţumirile mele lordului Weidenfeld, care a avut curajul să-mi creeze posibilitatea de a trata acest subiect vast şi intimidant.*

PROLOG

De ce am scris această istorie a evreilor? Din patru motive. Primul este simpla curiozitate. În timp ce lucram la *History of Christianity*, mi-am dat seama, pentru prima oară, de imensitatea datoriei pe care o are creştinismul faţă de iudaism. Nu era vorba de faptul că Noul Testament a înlocuit Vechiul Testament – aşa cum am fost învăţat să cred; mai curând, creştinismul a conferit o interpretare nouă unei străvechi forme de monoteism, evoluând treptat într-o nouă religie, dar purtând în sine o mare parte a teologiei morale şi dogmatice, liturghia, instituţiile şi conceptele fundamentale ale predecesoarei sale. Prin urmare, am hotărât că, dacă mi se va oferi ocazia, voi scrie despre oamenii care au dat naştere credinţei mele şi le voi explora istoria de la originile ei şi până azi, formându-mi propria opinie despre rolul şi importanţa lor. Lumea a avut tendinţa să-i considere pe evrei drept o seminţie care s-a autoguvernat în Antichitate şi şi-a consemnat istoria în Biblie; apoi au dispărut timp de multe secole; şi au reapărut într-un târziu, doar ca să fie măcelăriţi de nazişti; dar în cele din urmă şi-au creat un stat al lor, controversat şi asediat. Acestea însă n-au fost decât episoade remarcabile. Eu voiam să le unesc, să găsesc şi să studiez porţiunile care lipseau, să le asamblez într-un întreg cu cap şi coadă.

Al doilea motiv a fost, pur şi simplu, entuziasmul pe care mi-l provoca întinderea istoriei evreilor. De pe timpul lui Avraam şi până în prezent, ea cuprinde aproape patru milenii. Adică, mai mult de trei pătrimi din întreaga istorie a umanităţii civilizate. Sunt un istoric care crede în continuităţile lungi şi în plăcerile pe care ţi le oferă urmărirea lor. Evreii au creat o identitate separată şi specifică mai devreme decât aproape oricare alt popor care a supravieţuit. Au păstrat-o până în ziua de azi, în ciuda adversităţilor incredibile care i-au înconjurat. De unde a venit această putere extraordinară? În ce a constat acea forţă deosebită a ideii, care le-a conferit evreilor specificitate şi omogenitate? Oare această putere continuă ţine de caracterul ei esenţial imuabil, ori de capacitatea de adaptare, ori poate de amândouă? Sunt teme încâlcite, care îţi dau mult de furcă.

Al treilea motiv a fost acela că istoria evreilor nu acoperă doar perioade lungi de timp, ci şi suprafeţe întinse. Evreii au pătruns în multe societăţi şi asupra tuturor şi-au lăsat amprenta. A scrie istoria evreilor este ca şi cum ai scrie istoria lumii, dar dintr-un punct de vedere foarte special. Este istoria lumii văzută din perspectiva unei victime erudite şi inteligente. Prin urmare, efortul de a înţelege istoria aşa cum a fost văzută de evrei produce revelaţii lămuritoare. Dietrich Bonhoeffer a observat acest efect atunci când s-a aflat într-o închisoare

nazistă: „Am învăţat”, scria el în 1942, „să privim de jos marile evenimente ale istoriei mondiale, din perspectiva celor care sunt excluşi, suspectaţi, prost trataţi, lipsiţi de putere, oprimaţi şi dispreţuiţi, pe scurt, din perspectiva celor care suferă”. El unul a considerat-o „o experienţă de o valoare incomparabilă”. Istoricul judecă într-un mod similar procesul de relatare a istoriei evreilor: el adaugă istoriei dimensiunea nouă şi revelatoare a celui oprimat.

În sfârşit, cartea mi-a dat şansa să reconsider cu obiectivitate, în lumina unui studiu care acoperă aproape patru mii de ani, cea mai dificilă dintre toate întrebările umanităţii: pentru ce suntem noi pe pământ? Oare este istoria doar o serie de evenimente a căror sumă e lipsită de sens? Nu există nicio diferenţă morală fundamentală între istoria rasei umane şi istoria, să zicem, a furnicilor? Sau există un plan providenţial ai cărui agenţi, oricât de umili, suntem noi? Niciun popor nu a susţinut cu mai multă tărie decât evreii ideea că istoria are un scop, iar umanitatea un destin. Într-o fază foarte timpurie a existenţei lor colective, ei credeau că au descoperit un plan divin pentru societatea umană, al cărui pilot urma să fie însăşi societatea lor. Şi-au conceput rolul până în cel mai mic amănunt. S-au agăţat de el cu o persistenţă eroică, în faţa unor suferinţe sălbatice. Mulţi dintre ei încă mai cred în acest rol. Alţii l-au strămutat în eforturi prometeice de a ne înălţa condiţia prin simple mijloace umane. Viziunea evreilor a devenit prototipul pentru multe proiecte grandioase destinate umanităţii, atât din cele concepute de divinitate, cât şi de om. Prin urmare, evreii se găsesc exact în mijlocul încercării perene de a conferi vieţii umane demnitatea unui scop. Oare istoria lor sugerează că asemenea încercări merită să fie întreprinse? Ori dezvăluie inutilitatea lor esenţială? Am speranţa că expunerea care urmează, rezultatul propriei mele investigaţii, îi va ajuta pe cititori să răspundă singuri la aceste întrebări.

PARTEA ÎNTÂI
ISRAELIŢII

Evreii sunt cel mai tenace popor din istorie. Hebron este o dovadă concretă. Este situat la 32 de kilometri de Ierusalim, la 1.000 de metri înălţime, pe dealurile Iudeei. Acolo, în peştera Macpela, se găsesc mormintele patriarhilor. Conform tradiţiei străvechi, un cavou în stâncă, el însuşi foarte vechi, adăposteşte rămăşiţele pământeşti ale lui Avraam, fondatorul religiei iudaice şi strămoş al colectivităţii iudaice. Alături de mormântul lui se află cel al Sarrei, soţia lui. În acelaşi loc se găsesc mormintele îngemănate al fiului său, Isaac, şi al soţiei sale, Rebeca. De partea cealaltă a curţii interioare – alte două morminte, al

lui Iacov, nepotul lui Avraam, şi al soţiei lui, Lea. Iar în faţa construcţiei este îngropat fiul lor, Iosif[1]. Aici a început – în măsura în care poate fi fixată în timp – istoria de patru mii de ani a evreilor.

Hebron este de o frumuseţe măreaţă şi venerabilă. Oferă pacea şi liniştea ce pot fi adesea găsite în sanctuarele antice. Dar pietrele sale sunt martore mute ale unui conflict permanent şi a patru milenii de dispute politice şi religioase. A fost, pe rând, un loc sfânt ebraic, sinagogă, bazilică bizantină, moschee, biserică a cruciaţilor şi din nou moschee. Irod cel Mare l-a înconjurat cu un zid maiestuos, înalt de aproape 15 metri, care a rezistat până în zilele noastre; este făcut din blocuri masive de piatră tăiată, unele dintre ele lungi de aproape 10 metri. Saladin a împodobit locul sfânt cu un amvon. Hebron reflectă lunga şi tragica istorie a evreilor şi capacitatea lor neegalată de a supravieţui tuturor vicisitudinilor. Aici David a fost uns rege, mai întâi al Iudeei (II Samuel, 2:1–41), apoi al Israelului (II Samuel, 5:l–3). Când a căzut Ierusalimul, evreii au fost alungaţi din el, în locul lor aşezându-se edomiţii. A fost cucerit de Grecia, apoi de Roma, convertit, jefuit de zeloţi, incendiat de romani, ocupat succesiv de arabi, franci şi mameluci. Din 1266, evreilor li s-a interzis să mai intre în peşteră ca să se roage. Aveau voie să urce doar şapte trepte de-a lungul zidului răsăritean. Pe a patra treaptă îşi introduceau petiţiile către Dumnezeu într-o gaură sfredelită în piatră pe o lungime de 1,85 metri. Erau folosite beţe pentru a împinge bucăţile de hârtie până ajungeau la capătul celălalt, unde cădeau în Peşteră[2]. Chiar şi în aceste condiţii, petiţionarii erau expuşi pericolului. În 1518, a avut loc un îngrozitor masacru otoman al evreilor din Hebron. Dar, curând după aceea, cărturarii evlavioşi au format o comunitate care a continuat să existe, cu tenacitate, şi în care au intrat, în diferite momente, talmudişti ortodocşi, cercetători ai Cabalei mistice şi chiar asceţi evrei, care se biciuiau cu cruzime, până când sângele lor împroşca pietrele venerate. Evreii au fost acolo pentru a-i întâmpina, pe rând, pe falsul Mesia, Shabetai Tzvi, în anii 1660, pe primii pelerini creştini moderni în secolul al XVIII-lea, pe coloniştii evrei seculari, o sută de ani mai târziu, şi pe cuceritorii britanici în 1918. Comunitatea evreiască, niciodată foarte numeroasă, a fost atacată cu sălbăticie de arabi în 1929. Au atacat-o din nou în 1936, practic exterminând-o. Când soldaţii israelieni au intrat în Hebron în timpul Războiului de Şase Zile, în 1967, niciun evreu nu trăise acolo timp de o generaţie. Dar în 1970 a fost restabilită o colonie mică. În ciuda temerilor şi a incertitudinilor, colonia a înflorit.

Prin urmare, când istoricul se duce să viziteze Hebronul în ziua de azi, îşi pune întrebarea: unde sunt toate acele neamuri care au populat odată locul acesta? Unde sunt canaaniţii? Unde sunt edomiţii? Unde sunt anticii eleni, romani şi bizantini, francii şi mamelucii, unde sunt

otomanii? Au pierit în negura timpurilor, irevocabil. Evreii însă încă sunt în Hebron.

Hebronul, aşadar, este un exemplu al îndărătniciei evreieşti pe parcursul a patru mii de ani. Ceea ce ilustrează, de asemenea, ciudata ambivalenţă a evreilor în ceea ce priveşte stăpânirea şi ocuparea teritoriului. Nicio seminţie nu a păstrat pentru o perioadă atât de lungă un ataşament atât de încărcat afectiv faţă de un anumit colţ al suprafeţei pământului. În acelaşi timp, nimeni altcineva nu a dovedit o mai puternică şi mai persistentă tendinţă de a emigra, un asemenea curaj şi o asemenea pricepere de a-şi smulge rădăcinile. Este ciudat faptul că, pentru mai mult de trei sferturi din existenţa lor ca seminţie, majoritatea evreilor au trăit totdeauna în afara teritoriului pe care îl consideră ca fiind al lor. Şi aşa fac şi în ziua de azi.

Hebron este spaţiul în care au achiziţionat primul lor petic de pământ consemnat de istorie. Capitolul 23 din Cartea Facerii descrie cum Avraam, după moartea soţiei sale, Sarra, a hotărât să cumpere peştera Macpela şi pământurile care o înconjurau, drept loc de îngropăciune pentru ea şi apoi şi pentru sine. Pasajul este unul dintre cele mai însemnate din Biblie, reprezentând una dintre cele mai vechi tradiţii evreieşti, respectată cu sfinţenie, în mod evident foarte preţuită şi importantă pentru ei. Este poate primul fragment din Biblie care înregistrează un eveniment real, la care au existat martori, fiind descris printr-un lung şir de recitări orale, ceea ce a contribuit la păstrarea intactă a detaliilor autentice. Sunt descrise cu lux de amănunte negocierile şi ceremonia achiziţionării. Avraam era un străin – cum ar fi considerat în ziua de azi –, deşi locuia de multă vreme în Hebron. Ca să deţină o proprietate liberă în acel loc, nu avea nevoie doar de mijloacele de achiziţie, ci şi de consimţământul comunităţii. Pământul se afla în stăpânirea unui demnitar, care se numea Efron Hititul, un semit apusean şi un habiru de origine hitită[3]. Avraam trebuia mai întâi să îşi asigure consimţământul formal al comunităţii, al „copiiilor lui Het", „oamenii pământului", pentru a putea face tranzacţia, apoi să cadă la învoială cu Efron asupra preţului, 400 de şekeli (adică monede) de argint; apoi să facă rost de monede, „bani ce se găseau de regulă la negustori", să le cântărească şi să le înmâneze în faţa bătrânilor comunităţii.

Acesta a fost un eveniment memorabil într-o comunitate mică, implicând nu numai un transfer de proprietate, ci şi o schimbare a poziţiei sociale: plecăciunile rituale, disimulările şi falsele politeţuri, stăruinţele şi tocmelile, toate sunt strălucit redate de povestea din Biblie. Dar ceea ce-l surprinde cel mai mult pe cititor, ceea ce-i persistă în minte, sunt cuvintele prin care Avraam începe tranzacţia: „Eu sunt între voi străin şi pribeag"; iar după încheierea tranzacţiei, insistenţa cu care se specifică faptul că pământul a fost „trecut de la

fiii lui Het la Avraam” de către localnici (Facerea 23:20). În acest prim episod autentic din istoria iudaică, ambiguităţile şi anxietăţile seminţiei ies pregnant în evidenţă.

Cine era acest Avraam, de unde venea? Cartea Facerii şi pasajele biblice care se referă la acest lucru sunt singurele dovezi asupra existenţei lui, şi ele compilate în formă scrisă poate o mie de ani după presupusa lui existenţă reală. Valoarea Bibliei ca document istoric a reprezentat o chestiune intens dezbătută timp de două sute de ani. Până aproximativ în 1800, opinia predominantă, în egală măsură printre eruditi şi neprofesionişti, era fundamentalistă: adică, poveştile din Biblie au fost inspirate de divinitate şi sunt adevărate până la cel mai mic amănunt. Cu toate acestea, mulţi savanţi, atât evrei, cât şi creştini, au susţinut, secole de-a rândul, că primele cărţi ale Bibliei, în special, conţineau multe pasaje ce trebuiau mai curând luate drept simboluri sau metafore decât literal. Din primele decenii ale secolului al XIX-lea, o nouă abordare din ce în ce mai profesională şi „critică”, operă mai cu seamă a erudiţilor germani, a eliminat Vechiul Testament ca document istoric, catalogând mari părţi din el drept mit religios. Primele cinci cărţi ale Bibliei, sau Pentateuhul, erau acum prezentate drept legende transmise oral de către diferite triburi ebraice, care au cunoscut forma scrisă doar după Ieşirea din Egipt, în a doua jumătate a primului mileniu î. Cr. Se argumenta mai departe că aceste legende au fost redactate cu multă atenţie, compilate şi adaptate pentru a conferi justificare istorică şi consacrare divină credinţelor, practicilor şi ritualurilor religioase ale aşezărilor israelite de după exil. Personajele descrise în primele cărţi nu erau persoane reale, ci eroi mitici sau figuri compozite care desemnau triburi întregi[4].

Prin urmare, nu numai Avraam şi ceilalţi patriarhi, ci şi Moise, Aaron, Iosua şi Samson s-au dizolvat în mit, prin nimic mai substanţiali decât Hercule şi Perseu, Priam şi Agamemnon, Ulise şi Enea. Sub influenţa lui Hegel şi a discipolilor săi eruditi, revelaţia iudaică şi creştină, după cum este prezentată în Biblie, a fost reinterpretată drept o evoluţie sociologică deterministă, de la superstiţii tribale primitive la ecleziologie urbană sofisticată. Rolul unic, predestinat de către divinitate, al evreilor a fost împins în fundal, succesul monoteismului mozaic s-a erodat în mod progresiv şi rescrierea istoriei Vechiului Testament a fost pătrunsă de o undă subtilă de anti-iudaism, frizând chiar antisemitismul. Opera colectivă a exegeţilor germani ai Bibliei a devenit ortodoxie academică, atingând un nivel înalt de putere de convingere şi de complexitate în doctrinele lui Julius Wellhausen (1844–1918), a cărui carte remarcabilă, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (*Prolegomene la istoria Israelului*), a fost publicată pentru prima dată în 1878[5]. Timp de o

jumătate de secol, Wellhausen şi şcoala lui au dominat abordarea studiului biblic şi multe dintre ideile sale influenţează chiar şi azi interpretarea pe care istoricul o dă Bibliei. Câţiva savanţi remarcabili ai secolului XX, cum sunt M. Noth şi A. Alt, au păstrat această abordare esenţial sceptică, îndepărtând tradiţiile dinaintea cuceririi ca fiind mitice şi susţinând că israeliţii au devenit un popor abia pe pământul Canaanului, şi nu înainte de secolul al XII-lea î. Cr.; cucerirea însăşi a fost şi ea, în mare măsură, un mit, fiind în principal un proces de infiltrare paşnică[6]. Alţii au sugerat că originile Israelului se găsesc în retragerea unei comunităţi de zeloţi evlavioşi din cadrul unei societăţi canaanite pe care o considerau drept coruptă[7]. Această teorie şi altele dădeau la o parte, în mod necesar, întreaga istorie biblică dinainte de Cartea Judecătorilor ca fiind în totalitate sau în mare parte pură ficţiune, iar pe Judecători ca fiind un amestec de ficţiune şi adevăr. Se susţinea că istoria israelită nu beneficiază de o bază substanţială de adevăr decât începând cu epoca lui Saul şi a lui David, când textul biblic începe să reflecte realitatea istoriilor şi documentelor de la curte.

Din nefericire, istoricii sunt arareori atât de obiectivi pe cât vor ei să pară. Istoria biblică, care pentru creştini, evrei şi atei, în egală măsură, implică credinţe sau prejudecăţi care merg până la rădăcina fiinţei noastre, este o zonă unde obiectivitatea este în mod deosebit dificil de atins, dacă nu chiar imposibil. Mai mult, particularităţile savante implică propriile lor *déformations professionnelles*. În timpul secolului al XIX-lea şi mare parte din secolul XX, istoria Bibliei a fost controlată de exegeţi, ale căror instinct şi pregătire au fost şi sunt atomizarea poveştilor biblice, identificarea surselor şi a motivelor celor care le-au compilat, selectarea – pe această bază – a puţinelor fragmente autentice şi apoi reconstituirea evenimentelor în lumina istoriei comparate. Totuşi, odată cu evoluţia arheologiei ştiinţifice moderne, s-a exercitat o forţă de contracarare, deoarece tendinţa arheologilor este aceea de a folosi texte antice drept călăuză şi de a căuta confirmări în rămăşiţele fizice. Descoperirea şi scoaterea la iveală, în Grecia şi Asia Mică, a Troiei, a Knossosului şi a altor aşezări datând din epoca minoică, în Creta, precum şi a oraşelor miceniene din Peloponeş, alături de dezgroparea şi descifrarea documentelor de curte antice găsite în unele dintre aceste locuri au reabilitat poveştile homerice drept documente istorice şi au îngăduit istoricilor să sesizeze tot mai multe elemente reale sub masca legendei. Astfel, în Siria şi Palestina, cercetarea siturilor antice precum şi recuperarea şi traducerea unui număr mare de documente juridice şi administrative au avut ca scop restabilirea valorii primelor cărţi biblice drept naraţiuni istorice. Opera lui W.F. Albright şi Kathleen Kenyon, în mod special, ne-a redat încrederea în realitatea existenţei locurilor şi evenimentelor descrise

în primele cărţi ale Vechiului Testament[8]. De o importanţă egală este descoperirea arhivelor de epocă, datând din mileniile III şi II î. Cr., fapt ce a aruncat o lumină nouă asupra unor pasaje biblice obscure până în acel moment. Dacă, până acum 50 de ani, orice fragment biblic timpuriu era considerat mitic sau simbolic, tot mai mulţi exegeţi sunt acum tentaţi să presupună că textul conţine cel puţin un sâmbure de adevăr şi consideră că e de datoria lor să-l cultive. Ceea ce nu a uşurat câtuşi de puţin interpretarea istorică a Bibliei. Atât abordarea fundamentalistă, cât şi cea „critică" includ simplităţi consolatoare. Acum privim textele din Biblie drept călăuze extrem de complexe şi de ambigue către adevăr; totuşi, nu mai mult decât călăuze.

Evreii sunt, aşadar, singurul popor în lume, în ziua de azi, care deţine o istorie consemnată, oricât de obscură ar fi în unele locuri, permiţându-le să-şi urmărească originile până foarte departe în trecut. Evreii, care au prelucrat Biblia într-o formă foarte apropiată de forma prezentă, au considerat, evident, că neamul lor, deşi întemeiat de Avraam, putea găsi strămoşi încă şi mai îndepărtaţi, drept care i-au dat numele de Adam primului străbun al oamenilor. Beneficiind de cunoştinţele pe care le avem la această oră, trebuie să presupunem că primele capitole ale Facerii sunt mai curând schematice şi simbolice decât descrieri faptice. Capitolele 1–5, în care se identifică unele concepte de genul cunoaştere, rău, ruşine, gelozie şi crimă, sunt de fapt explicaţii, nu episoade reale, deşi în ele se află înrădăcinate resturi de memorie. Este greu, de exemplu, să presupunem că povestea lui Cain şi Abel este simplă ficţiune; replica lui Cain, „Sunt eu păzitorul fratelui meu?", conţine un dram de adevăr, şi noţiunea de om umilit şi hăituit, care poartă stigmatul vinovăţiei, este suficient de puternică pentru a sugera un fapt istoric. Ceea ce surprinde în descrierea iudaică a Facerii şi a primului om, comparativ cu cosmogoniile păgâne, este lipsa de interes ce caracterizează procesul mecanic al facerii lumii şi al apariţiei creaturilor sale, ceea ce a produs asemenea răstălmăciri bizare la naratorii egipteni şi mesopotamieni. Evreii presupun, pur şi simplu, pre-existenţa unui Dumnezeu omnipotent, care acţionează, dar nu este niciodată descris ori caracterizat, şi astfel are forţa naturii înseşi; este semnificativ faptul că primul capitol al Facerii, spre deosebire de alte cosmogonii ale Antichităţii, se potriveşte perfect, în esenţă, cu explicaţiile ştiinţifice moderne asupra originii universului, chiar şi cu teoria Big Bang.

A nu se înţelege din aceasta că Dumnezeul evreilor ar fi în vreun sens identificat cu natura, dimpotrivă. Deuteronomul, de exemplu, se străduieşte să distingă între dispreţuitele popoare păgâne, care venerează natura şi pe zeii naturii, şi evrei, care îl venerează pe Dumnezeu, avertizându-i: „Sau, privind la cer şi văzând soarele, luna, stelele şi toată oştirea cerului, să nu te laşi amăgit ca să te închini

lor."[9] Mai mult, de la bun început acest Dumnezeu face distincţii morale foarte clare, care trebuie respectate de fiinţele create de el, astfel că, în versiunea ebraică a primului om, categoriile morale sunt prezente şi imperative de la bun început, constituind încă o deosebire categorică faţă de toate relatările păgâne. Părţile din Biblie care se referă la preistorie constituie astfel un fel de fundament moral pe care se sprijină întreaga structură faptică. Evreii sunt prezentaţi, chiar şi în cele mai primitive antecedente ale lor, drept creaturi capabile să surprindă deosebiri absolute între rău şi bine.

Noţiunea de univers moral suprapus celui fizic determină modul în care este tratat primul episod cu adevărat istoric din Biblie: descrierea Potopului în Facerea. Nu mai încape îndoială că în Mesopotamia a avut într-adevăr loc o mare inundaţie. Prima confirmare a relatării biblice datează din 1872, când George Smith, de la British Museum, a descoperit o versiune a Potopului pe tăbliţele cu scriere cuneiformă, găsite de A.H. Layard în 1845–1851 la Kuyunjik, în biblioteca palatului lui Sennakerib, text confirmat de alte tăbliţe, descoperite ulterior în palatul lui Asurbanipal[10]. În cel de-al doilea caz, era vorba, de fapt, de o versiune asiriană târzie, interpolată la sfârşitul unui poem epic mult mai timpuriu cunoscut sub numele de *Ghilgameş*, despre un străvechi conducător sumerian din Uruk care a trăit în mileniul al IV-lea î. Cr. Înaintea asirienilor, atât babilonienii, cât şi îndepărtaţii sumerieni păstrau amintiri legate de o inundaţie devastatoare. În anii 1920, sir Leonard Woolley a descoperit şi a făcut săpături în Ur, un important oraş sumerian din mileniile IV – III î. Cr., menţionat în Biblie chiar la sfârşitul secţiunii despre preistorie[11]. În timpul escavării nivelurilor arheologice timpurii, Woolley s-a străduit multă vreme să dezgroape dovezi fizice ale unei inundaţii catastrofale. A găsit un depozit aluvionar de doi metri şi jumătate adâncime, datând – după aprecierea lui – din 4000–3500 î. Cr. La Suruppak, a dat peste un alt depozit aluvionar impresionant şi peste un strat asemănător, de aproape 46 de centimetri, la Kiş. Dar aceste datări n-au coincis cu cele din Ur[12]. Trecând în revistă diferitele obiective arheologice explorate până la începutul anilor 1960, sir Max Mallowan a tras concluzia că, într-adevăr, a avut loc un Potop uriaş[13]. Apoi, în 1965, British Museum a făcut o nouă descoperire în depozitele sale: două tăbliţe care se referă la Potop, scrise în oraşul babilonian Sippar, în timpul domniei regelui Ammisaduqa, 1646–1626 î. Cr.

Această ultimă descoperire ne permite să ne concentrăm atenţia asupra lui Noe însuşi. Deoarece relatează cum Dumnezeu, după ce a creat omenirea, şi-a regretat fapta şi a hotărât s-o înece într-un potop; dar Enki, zeul apei, a dezvăluit catastrofalul plan unui anume rege-preot pe nume Ziusudra, care a construit o ambarcaţiune şi astfel a

reuşit să supravieţuiască[14]. Ziusudra a fost, fără îndoială, o persoană reală, rege al oraşului Suruppak din sudul Babiloniei, în jurul anului 2900 î. Cr., care figurează în cea dintâi coloană a listei regilor sumerieni. Chiar pe locul fostului Suruppak, există dovada unei inundaţii devastatoare, deşi perioada nu corespunde cu inundaţia din Ur datată de Woolley[15]. Figura salvatoare a lui Ziusudra, prezentat în Biblie drept Noe, oferă astfel prima confirmare independentă a existenţei reale a personajului biblic.

Există totuşi o diferenţă fundamentală între prezentarea biblică a Potopului şi poemele epice sumeriano-babiloniene. Spre deosebire de Ziusudra, Noe este un personaj moral, ancorat cu fermitate în schema valorilor, pe care Cartea Facerii o identifică de la bun început. Mai mult, în vreme ce *Ghilgameş* relatează episoade izolate, lipsindu-i un context moral şi istoric unificator, versiunea iudaică priveşte fiecare eveniment ca implicând probleme morale şi, luate toate laolaltă, fiind mărturia unui plan providenţial. Avem de-a face cu diferenţa dintre literatura seculară şi cea religioasă şi dintre simpla consemnare a folclorului şi istoria conştientă, deterministă.

Mai mult, nu numai că Noe este primul om real din istoria evreilor, dar povestea lui prefigurează elemente importante ale religiei mozaice. Întâlnim aici obsesia dumnezeului iudaic pentru detaliu în construirea şi încărcarea arcei. Întâlnim noţiunea de un singur om virtuos. Mai semnificativ decât atât, întâlnim acel accent pe care-l pun evreii pe importanţa vieţii umane, datorită relaţiei dintre om şi Dumnezeu, care apare în al şaselea verset-cheie din capitolul 9 al Facerii: „De va vărsa cineva sânge omenesc, sângele aceluia de mână de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut omul după chipul Său”. Am putea considera că aceasta este doctrina centrală a credinţei iudaice, şi este semnificativ că apare în legătură cu Potopul, primul eveniment istoric pentru care nu există confirmare în afara Bibliei.

Pasajele care se ocupă de Potop conţin, de asemenea, prima menţiune asupra existenţei unui legământ şi cele dintâi referiri la ţara Canaan[16]. Dar aceste teme apar cu mult mai multă insistenţă pe măsură ce parcurgem lista regilor postdiluvieni şi ajungem la patriarhi. Prin urmare, ne putem întoarce la întrebarea privitoare la identitatea şi originea lui Avraam. În capitolele 11–25 ale Facerii, Biblia ne spune că Avraam, iniţial Avram, care descindea, de fapt, din Noe, a migrat din „Urul Caldeii” întâi la Haran, apoi în diferite locuri din Canaan, străbătând Egiptul în vreme de foamete, dar revenind în Canaan şi sfârşindu-şi zilele în Hebron, unde a făcut şi prima achiziţie de pământ.

Esenţa acestei relatări biblice ţine de istorie. Referirea la caldeeni este anacronică, deoarece caldeenii nu au pătruns în sudul Mesopotamiei decât spre sfârşitul celui de-al doilea mileniu î. Cr., iar

despre Avraam se presupune că a trăit mult mai devreme, cam pe la începutul mileniului. Caldeenii au fost introduşi în mileniul I î. Cr[17]., pentru identificarea oraşului Ur în folosul cititorilor Bibliei. Dar nu avem de ce ne îndoi de faptul că Avraam a venit din Ur, aşa cum susţine Biblia, lucru care, în sine, ne spune multe despre el, mulţumită operei lui Woolley şi a succesorilor săi. În primul rând, îl asociază cu un oraş important, şi nu cu deşertul. Hegelienii precum Wellhausen şi cei care au format şcoala lui, avansând noţiunea de evoluţie deterministă de la primitiv la sofisticat, de la deşert la oraş, i-au privit la început pe evrei drept păstori dintre cei mai simpli. Dar oraşul Ur, escavat de Woolley, avea, comparativ, un înalt nivel de cultură. Arheologul a găsit acolo, în mormântul lui „Meskalamdug, eroul ţării bune", un coif minunat, având forma unei peruci, făurit din aur masiv, buclele de păr fiind scoase în relief, precum şi un patrafir pentru procesiuni religioase, decorat cu scoici şi lapislazuli. A mai găsit un zigurat gigantic, templul fiind înălţat pe mai multe platforme care, suntem îndreptăţiţi să credem, au inspirat povestea Turnului Babel. Aceasta a fost povestea lui Ur-Nammu din a Treia Dinastie (2060–1950 î. Cr.), un mare legiuitor şi constructor, care şi-a sculptat portretul pe o stelă – din aceasta s-a păstrat până în zilele noastre un fragment –, sub înfăţişarea unui meşter zidar purtând o cazma, o mistrie şi un compas de măsurat.

Nu e exclus ca Avraam să fi părăsit oraşul Ur după domnia acestui rege şi astfel să fi dus cu el în Canaan poveşti despre ziguratul înălţat spre ceruri, cât şi mult mai timpuria poveste despre Potop. Când a făcut călătoria asta? Fixarea în timp a patriarhilor nu este o sarcină chiar atât de lipsită de speranţă cum s-a presupus cândva. În Facerea, datările antediluviene sunt, desigur, mai curând schematice decât reale, dar genealogiile nu trebuie dispreţuite, şi nici listele cu primii regi întocmite în Antichitate. Listele faraonilor, rămase de la surse precum Manethon – un preot egiptean care a trăit în epoca elenistică, aproximativ în jurul anului 250 î. Cr. – ne permit să datăm istoria egipteană cu destulă certitudine până la Prima Dinastie, adică în 3000 î. Cr. Berossus, un preot babilonian care seamănă în linii mari cu Manethon, ne pune la dispoziţie o listă similară a regilor din Mesopotamia, iar arheologia a dezgropat şi alte liste. Dacă examinăm listele cu numele anteşi postdiluviene care apar în Facerea, găsim două grupuri conţinând fiecare câte zece nume, deşi datările variază, având, pe de o parte, pe cele din textul masoretic ebraic aproape original, şi, pe de alta, pe cele din Septuaginta greacă şi Pentateuhul samaritean. Aceste grupuri sunt similare cu documentele literare non-biblice, iar datările „lungi" din Biblie sunt similare cu vieţile regilor sumerieni dinainte de inundaţiile din Suruppak. Cea mai veche listă de regi menţionează doar opt regi antediluvieni, în schimb Berossus

are zece, corespunzând tiparului biblic. Legătura dintre cele două grupuri este, probabil, Avraam, care a adus cu sine tradiţia.

Este dificilă ancorarea listelor cu regii mesopotamieni într-un interval de timp absolut – aşa cum s-a procedat în cazul celor egipteni –, dar istoricii au căzut de acord să dateze perioada Sargon şi cea akkadiană veche între 2360 şi 2180 î. Cr., pe legiuitorul Ur-Nammu şi a Treia Dinastie din Ur către sfârşitul celui de-al doilea mileniu sau la începutul primului, iar pe Hammurabi, care este, fără îndoială, un adevărat cârmuitor şi un codificator de legi, într-o perioadă foarte exactă de domnie, între 1728 şi 1686 î. Cr. Dovezile sugerează că poveştile despre patriarhii din Cartea Facerii aparţin perioadei cuprinse între Ur-Nammu şi Hammurabi, limitele extreme fiind 2100–1550 î. Cr., adică epoca mijlocie a bronzului. Cu certitudine nu pot fi datate mai târziu, în epoca târzie a bronzului, deoarece acest fapt le-ar plasa în aceeaşi perioadă cu imperiul egiptean al noului regat, iar secţiunile destinate patriarhilor nu menţionează câtuşi de puţin o prezenţă imperială egipteană în Canaan. Albright s-a luptat cu problema datării lui Avraam aproape pe tot parcursul carierei sale profesionale, împingându-l ba înainte, ba înapoi între secolul al XX-lea şi secolul al XVII-lea î. Cr., ajungând în cele din urmă la concluzia că Avraam n-ar fi putut trăi înainte de secolul al XX-lea şi nici după secolul al XIX-lea. Datarea mi se pare rezonabilă[18].

Faptul că se poate stabili o datare aproximativă a patriarhilor ne permite să-i raportăm atât la documente arheologice, cât şi la diferitele arhive literare care au fost scoase la lumină din Siria – din epoca de bronz – şi Mesopotamia. Aceste arhive sunt importante pentru că ne permit nu numai să confirmăm, ci şi să explicăm anumite episoade din povestirile patriarhilor. Descoperirile arheologice includ studierea de către Kathleen Kenyon a mormintelor înşirate de-a lungul drumurilor în afara Ierihonului, care amintesc de înmormântările în morminte-grote descrise în Facerea 23 şi 35:19–20; precum şi cercetarea arheologică a regiunii Neghev, realizată de Nelson Glueck, care a dus la descoperirea multor aşezări de tip patriarhal din epoca mijlocie a bronzului[19]. Glueck a observat că o serie întreagă dintre aceste aşezări au fost distruse cândva, după 1900 î. Cr., ceea ce confirmă devastările la care face aluzie Facerea 14.

Descoperirile literare sunt considerabile şi sugestive. În 1933, A. Parrot a făcut săpături în oraşul antic Mari (Tell Harari de azi), pe Eufrat, la 27 de kilometri nord de graniţa Siria – Irak, şi a descoperit 20.000 de piese[20]. Evenimentul a fost urmat de transcrierea unei arhive similare de tăbliţe de lut din anticul Nuzi, în apropiere de Kirkuk, oraşul hurienilor – horiţii din Biblie –, care au făcut parte din regatul Mitanni[21]. O a treia arhivă, formată din 14.000 de piese, a fost descoperită la Ebla (actualmente Tell Mardik), în nordul Siriei[22].

Arhivele respective acoperă un interval lung de timp, tăbliţele din Ebla datând oarecum dinainte de epoca patriarhilor, cele din Nuzi, din secolele XVI – XV î. Cr., deci după epoca respectivă, în timp ce tăbliţele din Mari, de la sfârşitul secolului al XIX-lea î. Cr. şi până la mijlocul secolului al XVIII-lea, coincid în mare măsură cu datarea probabilă. Luate împreună, tăbliţele ne ajută să creăm o imagine a societăţii patriarhale, care contribuie la lămurirea textului biblic. Una dintre cele mai puternice obiecţii la controversa stârnită de Wellhausen şi alţii, referitoare la faptul că primele cărţi ale Bibliei au fost compilate şi editate pentru a servi credinţelor religioase dintr-o epocă mult mai târzie, a fost aceea că multe episoade ale acestor cărţi nu fac acest lucru. Ele întruchipează obiceiuri care le păreau, în mod evident, ciudate şi inexplicabile editorilor ulteriori, din primul mileniu î. Cr., care, în semn de respect faţă de textul şi tradiţiile transmise în timp până la ei, le-au copiat pur şi simplu, fără nicio încercare de a le da o explicaţie logică. Unele pasaje rămân pline de mister chiar şi pentru noi, dar multe altele se pot lămuri prin intermediul tăbliţelor.

Astfel, atât tăbliţele din Ebla, cât şi cele descoperite în Mari conţin documente de administraţie şi juridice referitoare la persoane având nume de patriarhi, Avraam, Iacov, Lea, Laban şi Ismael; conţin, de asemenea, multe expresii sugestive şi împrumuturi lingvistice înrudite cu ebraica[23]. Mai mult, aceste părţi în litigiu necunoscute de la începutul mileniului al II-lea î. Cr. au avut de înfruntat exact acelaşi gen de dificultăţi – care decurgeau din faptul că nu aveau copii sau erau divorţaţi, precum şi din drepturile de moştenire ori de primogenitură – ca şi omonimii lor biblici. Planul disperat al lui Avraam de a şi-l face moştenitor pe unul dintre servitorii săi, din pricină că el însuşi nu avea niciun moştenitor prezumtiv, reflectă îndeaproape practicile menţionate în tăbliţele descoperite la Nuzi. Aceleaşi tăbliţe oferă situaţii perfect paralele cu înţelegerile dintre Avraam şi soţia sa, Sarra, în urma cărora el recurge la serviciile slujnicei ei Hagar, devenită concubina lui oficială, din pricină că Sarra nu poate face copii – de aici decurgând toate consecinţele familiale nefericite care nu s-au lăsat aşteptate. Într-adevăr, contractele matrimoniale din tăbliţele Nuzi conţin soluţii pentru asemenea situaţii neprevăzute. Una dintre tăbliţe atestă cedarea dreptului de primogenitură de către un frate mai în vârstă unui frate mai tânăr în schimbul a trei oi, la fel cum Isav i-a cedat dreptul său de prim născut lui Iacov în schimbul unui blid de linte[24]. O altă tăbliţă Nuzi oferă un exemplu despre puterea de legământ pe care o are testamentul oral sub forma binecuvântării pe patul de moarte – ceea ce explică acea scenă remarcabilă din Facerea 27, când Iacov conspiră cu mama sa să-l păcălească pe tatăl lui, Isaac, pentru a primi de pe patul de moarte binecuvântarea de întâi-născut. Dar mai surprinzător decât orice este

faptul că arhivele Nuzi lămuresc uluitoarea relatare biblică privitoare la relaţia dintre Iacov şi Laban, despre care ştim acum că a fost o problemă banală de adopţie. Lipsit de moştenitori, Laban l-a adoptat pe Iacov ca fiu al său, precum şi ca ginere; apoi a avut propriii săi fii. Iată ce scrie pe o tăbliţă Nuzi:

> *Tăbliţa de adopţie a lui Naşvi, fiul lui Arşenni. El l-a adoptat pe Wullu, fiul lui Pohişenni […] Când Naşvi moare, Wullu va fi moştenitor. Dacă Naşvi va avea un fiu, acesta va împărţi în mod egal cu Wullu, dar fiul lui Naşvi va primi bunurile lui Naşvi. Şi Naşvi i-a dat-o pe fiica sa Nuhuia drept soaţă lui Wullu. Şi dacă Wullu îşi ia altă soaţă, el pierde pământurile şi casele lui Naşvi*[25].

Tăbliţele Nuzi arată că zeii familiali erau ca nişte titluri de proprietate, cu valoare juridică simbolică: înţelegem acum că Raşela i-a furat lui Laban terafimii pentru a îndrepta ceea ce ea considera a fi o hotărâre juridică nedreaptă. Tăbliţele Mari, şi ele, oferă exemple în legătură cu un ritual juridic de confirmare a unei înţelegeri prin jertfirea unui animal, tot aşa cum Avraam şi-a confirmat legământul cu Dumnezeu, în Facerea 15:9–10[26].

Iată că putem începe să-i plasăm pe Avraam şi pe descendenţii săi în adevăratul lor context istoric. La sfârşitul celui de-al treilea mileniu î. Cr., societatea internaţională civilizată a fost oprită în evoluţia ei de năvălirile dinspre răsărit. Aceşti invadatori au provocat mari tulburări în Egipt, iar studiile arheologice dovedesc că în Asia populată a avut loc o întrerupere totală a continuităţii în oraşe precum Ugarit, Byblos, Meghido, Ierihon şi Gaza antică, drept urmare a jefuirii şi a abandonării lor[27]. Aceste popoare, care înaintau dinspre Mesopotamia spre Mediterană, vorbeau limbi semitice occidentale, dintre care face parte şi ebraica. Un grup anume este desemnat în tăbliţele şi inscripţiile mesopotamiene prin ideograma SA.GAZ, sau drept hapiru, habiru. Sursele egiptene din epoca târzie a bronzului conţin şi ele denumirea de abiru sau habiru. Prin acest termen nu făceau referire la beduini sau la locuitorii deşertului, care apăreau când şi când, pentru această categorie folosindu-se un cu totul alt termen. Se pare că habiru era un termen jignitor, folosit pentru a desemna acele populaţii turbulente şi distructive care nu locuiau în oraşe şi se mutau dintr-un loc în altul. Nu erau triburi obişnuite, care migrau împreună cu turmele lor în funcţie de anotimpuri, aşa cum se întâmplă şi astăzi în regiuni din Asia Mică şi Persia. Cultura lor era superioară celor mai multe triburi deşertice. Tocmai pentru că nu erau uşor de clasificat, ele contrariau şi iritau autorităţile egiptene conservatoare, care ştiau cu exactitate cum să se poarte cu nomazii autentici. Uneori aceştia erau folosiţi drept mercenari. Unii deţineau slujbe în guvernele respective. Munceau ca servitori sau ca marchitani ori tinichigii.

Călăreau pe catâri şi se deplasau în caravane; unii erau negustori. Uneori acumulau averi uriaşe sub formă de turme şi servitori: atunci încercau să se aşeze undeva, să achiziţioneze pământ şi să formeze mici regate.

Fiecare grup de habiru avea în frunte un şeic sau o căpetenie de război, care putea să lanseze – la nevoie – un atac în fruntea a 2.000 de oameni. Dacă izbuteau să întemeieze şi să construiască o aşezare, căpetenia lor se autoproclama rege şi se alipea de regele care era mai mare peste regiune. Cu excepţia Egiptului – o autocraţie centralizată ale cărei începuturi se pierdeau în negura vremii –, chiar şi în secolul al XIX-lea î. Cr., niciun rege nu putea fi puternic de unul singur. Hammurabi din Babilon avea întotdeauna zece sau cincisprezece regi în serviciul său. Pentru un monarh regional, era foarte dificil să hotărască dacă să le îngăduie regilor habiru să se aşeze în regiune şi să devină (ca urmare) vasalii săi, sau să-i alunge[28].

Cu aceeaşi dilemă se confruntau mărunţii regi locali deja împământeniţi, care făcuseră parte dintr-un val anterior de imigranţi. Avraam era liderul unuia dintre aceste grupuri habiru de imigranţi, o căpetenie înstărită, cu „318 oameni de casă instruiţi, născuţi în casa lui”. În Facerea 12, îl întâlnim tratând cu o mare autoritate, Egiptul; în Facerea 14, el şi oamenii săi servesc drept mercenari ai măruntului rege al Sodomei. Relaţiile sale cu autorităţile locale, mari sau mici, conţin întotdeauna un element de stânjeneală şi sunt marcate de înşelătorii, cum este aceea că soţia lui, Sarra, ar fi sora lui: ştim acum din tăbliţe că o soţie cu statut legal de soră era mult mai protejată decât o simplă soţie[29]. Păşunile erau limitate; apa era adesea neîndestulătoare. Dacă aşezarea habiru înflorea, bogăţia de care dispunea grupul devenea ea însăşi sursă de conflict – o stranie prefigurare a problemelor pe care le vor avea ulterior evreii din diaspora. Facerea 13:6–11 îi arată pe Avraam şi pe nepotul său obligaţi să se despartă: „Însă pământul acela nu-i încăpea să stea împreună, căci averile lor erau multe şi nu-i încăpea locul să trăiască împreună”. Facerea 21:22–31 îl arată pe Avraam la Beer-Şeba, implicat într-o dispută încheiată cu o învoială pecetluită prin sacrificarea unui animal. Relaţiile lui Avraam cu Abimelec, deşi câteodată tensionate, întotdeauna respectând litera legii, erau paşnice. Uneori era în interesul regilor împământeniţi să tolereze grupul habiru, căci constituia o sursă de mercenari. Dar, dacă „străinii şi pribegii” deveneau prea numeroşi şi puternici, regele local era nevoit să le spună să o ia din loc, sau risca să fie el însuşi înghiţit de către aceştia. Astfel îl întâlnim pe Abimelec spunându-i lui Isaac, fiul lui Avraam: „Du-te de la noi, căci te-ai făcut mult mai tare decât noi.”[30]

Tot acest material al Facerii, care cuprinde problemele imigraţiei, ale puţurilor de apă, ale legămintelor şi drepturilor de primogenitură,

este fascinant, deoarece îi plasează pe patriarhi atât de concret în contextul lor istoric şi atestă marea vechime şi autenticitatea Bibliei. Dar el este amestecat cu alte două tipuri de materiale care constituie scopul real al poveştilor biblice: prezentarea persoanelor individuale – strămoşii poporului – într-un context moral şi, încă şi mai important decât atât, prezentarea originii şi a evoluţiei relaţiei lor colective cu Dumnezeu. Forţa şi realismul cu care sunt descrişi patriarhii şi familiile lor în aceste poveşti străvechi constituie poate cel mai remarcabil aspect al scrierii şi nu are egal în literatura perioadei celei mai îndepărtate a Antichităţii. Există arhetipuri ale naturii umane, precum Ismael – „Acela va fi ca un asin sălbatic între oameni; mâinile lui vor fi asupra tuturor şi mâinile tuturor asupra lui”[31] –, dar nu şi stereotipuri: fiecare personaj iese în evidenţă plin de vigoare.

Încă şi mai remarcabilă este atenţia acordată femeilor, rolului de frunte pe care-l joacă ele adesea, vioiciunii şi forţei lor emoţionale. Soţia lui Avraam, Sarra, este prima persoană pe care istoria o consemnează râzând. Când, ca femeie bătrână, i se spune că va purta în pântec pe mult doritul lor fiu, nu dă crezare acestor vorbe, ci „a râs Sarra în sine şi şi-a zis: «Să mai am eu oare această mângâiere acum, când am îmbătrânit şi când e bătrân şi stăpânul meu?»” (Facerea 18:12): râsul ei e dulce-amar, trist, ironic, cinic chiar, o anticipare a belşugului de hohote evreieşti de-a lungul secolelor. Totuşi, când s-a născut fiul ei, Isaac, „Sarra a zis: «Râs mi-a pricinuit mie Dumnezeu; că oricine va auzi aceasta va râde!»” – şi râsul ei e vesel, triumfător, mărturisindu-ne bucuria ei pe parcursul celor patru milenii. Apoi este povestea despre Isaac, bărbatul blând, meditativ, care şi-a iubit profund mama, pe Sarra, şi care şi-a căutat o soaţă pentru a-i lua ei locul – pe Rebeca cea sfioasă, dar bună la inimă şi iubitoare; şi aceasta este prima poveste din Biblie care ne înduioşează. Încă şi mai tulburătoare, chiar dacă nu ţine strict de epoca patriarhilor, este Cartea Rut, care descrie afecţiunea şi devotamentul ce există între cele două femei îndoliate şi solitare, Noemina şi nora ei, Rut. Trăirile lor emoţionale sunt redate cu atâta duioşie şi acurateţe, încât cititorul e convins instinctiv că o femeie este aceea care le-a surprins în poveste. Desigur, Cântarea Deborei, care constituie capitolul 5 al Cărţii Judecătorilor – cu multitudinea sa de figuri feminine şi apărarea triumfătoare a puterii şi a curajului femeilor –, trebuie să fie creaţia lirică a unei femei. Cu toate acestea, elemente ţinând de însăşi structura textului dovedesc cu claritate că aceasta a fost una dintre primele secţiuni ale Bibliei care au fost scrise, căpătând mai mult sau mai puţin forma actuală nu mai târziu de 1200 î.Cr.[32] Aceste texte biblice timpurii atestă rolul creator jucat de femei în modelarea societăţii, forţa lor intelectuală şi emoţională, precum şi seriozitatea lor incontestabilă.

Totuşi, Biblia este, mai presus de orice, un text teologic, o relatare a relaţiei directe, adesea intimă, dintre conducătorii oamenilor şi Dumnezeu. Rolul jucat de Avraam este determinant. Biblia îl prezintă drept strămoşul direct al poporului evreu şi fondator al naţiunii. El este, de asemenea, exemplul suprem al omului bun şi drept. Iubeşte pacea (Facerea 13:8–9), deşi doreşte, în acelaşi timp, să lupte pentru principiile sale, este generos în victorie (14:22), devotat familiei sale, ospitalier cu străinii (18:2), preocupat de bunăstarea semenilor săi (18:23), iar mai presus de toate, cu teama lui Dumnezeu şi supus poruncii divine (22:12, 26:5). Dar nu este câtuşi de puţin perfecţiunea întruchipată, ci o personalitate profund umană şi realistă, uneori temător, ros de îndoieli, chiar sceptic, deşi, în cele din urmă, mereu credincios şi ducând la îndeplinire instrucţiunile lui Dumnezeu.

Dacă Avraam a fost fondatorul naţiunii evreieşti, a fost el oare şi fondatorul religiei iudaice? În Facerea, el apare ca iniţiatorul relaţiei ebraice cu totul speciale cu un Dumnezeu unic şi omnipotent. Nu este limpede dacă poate fi numit, fără să se greşească, drept primul monoteist. Putem să ne dispensăm de viziunea hegeliană a lui Wellhausen privitoare la evreii simbolizaţi de Avraam, care îşi părăsesc trecutul primitiv din pustiu. Avraam era un om familiarizat cu oraşele, cu conceptele juridice complexe, cu ideile religioase sofisticate pentru acea epocă. Marele istoric evreu Salo Baron îl vede drept un protomonoteist venind dintr-un centru al cărui înfloritor cult al lunii devenea o formă incipientă de monoteism. Numele multora din familia lui, Sarra, Mica, Terah, Laban, de exemplu, erau asociate cultului lunii[33]. În Cartea lui Iosua, se face o referire criptică la obârşia idolatrică a lui Avraam: „…Terah, tatăl lui Avraam… slujea(u) la alţi Dumnezei.”[34] Reproducând o tradiţie străveche, altfel nemenţionată în Biblie, în Isaia se spune că Dumnezeu „a răscumpărat pe Avraam”[35]. Deplasările popoarelor semite spre apus, de-a lungul semilunii fertile, sunt adesea prezentate drept o migrare sub presiunea forţelor economice. Dar este important să înţelegem că ceea ce-l împingea pe Avraam înainte era de natură religioasă: răspundea unui imbold despre care credea că venea de la un Dumnezeu unic, măreţ, atotputernic. Putem argumenta că, deşi conceptul monoteist nu era pe de-a-ntregul dezvoltat în mintea lui, era un om care aspira la el, care a părăsit societatea mesopotamiană tocmai pentru că ajunsese într-un impas spiritual[36].

Poate că cel mai corect ar fi să spunem că Avraam era henoteist: crezând într-un singur Dumnezeu, asociat unui popor anume, dar în acelaşi timp recunoscând ataşamentul altor seminţii faţă de propriii lor dumnezei. Privit astfel, el este fondatorul culturii religioase ebraice, întrucât el inaugurează cele două caracteristici principale ale sale: legământul cu Dumnezeu şi dăruirea pământului. Noţiunea de

legământ este un concept extraordinar, fără egal în Orientul Apropiat antic. Este adevărat că, în cazul lui Avraam, legământul cu Dumnezeu a fost personal, neajungând la subtilitatea legământului lui Moise în numele întregului său popor. Dar elementele esenţiale se află deja acolo: contractul de supunere în schimbul unor favoruri speciale, implicându-se pentru prima oară în istorie existenţa unui Dumnezeu etic, care acţionează ca un fel de monarh constituţional benign, constrâns de propriile sale legăminte, făcute cu dreptate[37].

Relatarea din Facerea, cu intermitentele sale dialoguri dintre Avraam şi Dumnezeu, sugerează că înţelegerea şi acceptarea de către Avraam a implicaţiilor însemnate ale învoielii sale au avut loc treptat: un exemplu al felului în care voinţa lui Dumnezeu este uneori revelată în etape progresive. Avraam a priceput, în sfârşit, întregul adevăr, după cum este descris în capitolul 22 din Facerea, atunci când Dumnezeu îl pune la încercare, cerându-i să-şi sacrifice singurul fiul, pe Isaac[38]. Acest episod este un jalon important în Biblie şi unul dintre cele mai dramatice şi mai derutante din întreaga istorie a religiei, deoarece ridică pentru prima oară problema teodiceei, spiritul dreptăţii la Dumnezeu. Mulţi evrei şi creştini au catalogat acest pasaj drept lipsit de scrupule, în sensul în care lui Avraam i se cere să facă ceva nu numai plin de cruzime în sine, ci contrar repudierii sacrificiului uman, care e parte din temelia eticii iudaice şi a formelor ulterioare de venerare iudeo-creştină. Mari filosofi evrei s-au chinuit să adapteze povestea eticii iudaice. Filon susţinea că episodul era o dovadă a indiferenţei lui Avraam faţă de orice datină sau pasiune dominantă în afară de iubirea pentru Dumnezeu, a faptului că admitea că trebuie să-i dăm lui Dumnezeu ceea ce preţuim mai mult, având convingerea că nu vom pierde acel lucru, deoarece Dumnezeu este drept. Maimonide era de acord că acesta a fost un caz de punere la încercare a limitelor extreme ale iubirii şi temerii pe care, pe drept cuvânt, le cere Dumnezeu. Nahmanide vedea în el primul exemplu de compatibilitate între preştiinţa lui Dumnezeu şi liberul-arbitru uman[39]. În 1843, Søren Kierkegaard publica studiul său filosofic asupra acestui episod, *Frică şi cutremur*, în care îl descrie pe Avraam drept „cavalerul credinţei”, care a trebuit să renunţe, de dragul lui Dumnezeu, nu numai la fiul său, ci şi la idealurile sale etice[40]. Majoritatea teologilor morali evrei şi creştini resping această optică, ce implică un conflict inacceptabil între voinţa lui Dumnezeu şi idealurile etice, deşi sunt alţii care admit că episodul este un avertisment că religia nu reflectă în mod necesar etica naturalistă[41].

Din punctul de vedere al unui istoric, povestea are un sens foarte limpede, deoarece Avraam – după cum ştim din arhivele vremii – venea dintr-un mediu al legalităţii unde era obligatoriu să pecetluieşti un contract sau un legământ prin sacrificarea unui animal.

Legământul cu Dumnezeu era de o asemenea enormitate transcendentală, încât cerea ceva mai mult decât atât: sacrificarea a ceea ce avea el mai drag în adevăratul sens al cuvântului. Subiectul sacrificiului fiind o fiinţă umană, actul în sine a fost zădărnicit, rămânând valabil mai curând formal şi ritualic decât în fapt. Isaac a fost ales drept jertfă nu numai pentru că era lucrul cel mai de preţ al lui Avraam, ci şi pentru că era un dar deosebit din partea lui Dumnezeu, ca urmare a legământului, şi a rămas al lui Dumnezeu la fel ca toate celelalte daruri făcute omului. Naraţiunea prezintă, de fapt, întregul scop al sacrificiului: e o aducere-aminte simbolică a faptului că tot ceea ce posedă omul vine de la Dumnezeu şi se reîntoarce la el. Din această pricină a numit Avraam locul supremei sale supuneri şi al sacrificiului zădărnicit Muntele Domnului, o prefigurare a Sinaiului şi a unui legământ mai măreţ[42]. Un element semnificativ al importanţei acestui eveniment este acela că, pentru prima oară, povestirile biblice introduc nota de universalitate în promisiunile lui Dumnezeu. Nu numai că se angajează să înmulţească urmaşii lui Avraam, ci adaugă la aceasta: „Şi se vor binecuvânta prin neamul tău toate popoarele pământului…”[43]

Ne apropiem de noţiunea de popor ales. E important să înţelegem că Vechiul Testament nu vorbeşte în primul rând despre dreptate ca un concept abstract, ci despre dreptatea lui Dumnezeu, care se manifestă prin opţiunile lui Dumnezeu. În Facerea, avem variate exemple despre „omul drept”, chiar despre singurul om drept: în povestea lui Noe şi a Potopului, în povestea despre distrugerea Sodomei, de exemplu. Şi Avraam este un om drept, dar nu există nicăieri nicio aluzie că Dumnezeu l-ar fi ales deoarece era singurul, sau în orice caz din pricina meritelor sale. Biblia nu este o lucrare a raţiunii, ci o lucrare de istorie, ocupându-se de evenimente misterioase şi chiar inexplicabile pentru noi. Se preocupă de opţiuni importante pe care Dumnezeu a crezut de cuviinţă să le facă[44]. Pentru a înţelege istoria evreilor este esenţial să surprindem importanţa pe care au acordat-o întotdeauna evreii dreptului de proprietate nelimitată a lui Dumnezeu asupra creaţiei. Multe credinţe iudaice sunt menite să dramatizeze acest element central. Noţiunea de popor ales făcea parte din scopul lui Dumnezeu de a-şi sublinia dreptul de proprietate asupra tuturor lucrurilor create. Avraam era o figură crucială în această demonstraţie. Înţelepţii evrei spuneau: „Cinci lucruri se află în stăpânirea Celui Sfânt, binecuvântat fie El, care sunt numai şi numai ale Lui. Acestea sunt: Tora, Cerul şi Pământul, Avraam, Israel şi Sfântul Sanctuar.”[45] Înţelepţii credeau că Dumnezeu şi-a dăruit cu generozitate propria sa creaţie, dar şi-a păstrat (ca să zicem aşa) dreptul de proprietate liberă asupra a tot, precum şi o relaţie specială, de posesiune, asupra elementelor alese. Aflăm astfel:

Cel Sfânt, binecuvântat fie El, a făcut zilele şi şi-a luat pentru Sine Sabatul: El a făcut anii, şi a ales pentru Sine Anul de Sabat; El a făcut Anii de Sabat, şi a ales pentru Sine Anul Jubiliar; El a făcut popoarele, şi a ales pentru Sine poporul lui Israel […] El a făcut ţările, şi a luat pentru Sine ţara lui Israel, drept danie dintre toate celelalte ţări, aşa după cum stă scris: Pământul e al lui Dumnezeu, precum şi tot ce se află în el.[46]

Alegerea lui Avraam şi a urmaşilor săi pentru un rol anume în providenţa lui Dumnezeu şi dăruirea pământului sunt inseparabil legate în prezentarea biblică asupra istoriei. Mai mult, ambele daruri sunt date în arendă, nu în proprietate deplină: evreii sunt aleşi, pământul este al lor, fără nicio plată, însă poate fi oricând revocat. Avraam este atât un exemplu real, cât şi un simbol perpetuu al unei anumite fragilităţi şi anxietăţi în statutul de proprietari al evreilor. El este „străin şi pribeag" şi rămâne astfel chiar şi după alegerea făcută de Dumnezeu, chiar şi după ce a achiziţionat cu atâta scrupulozitate peştera Macpela. Această nesiguranţă în ceea ce priveşte proprietatea este transmisă tuturor descendenţilor săi, după cum ne reaminteşte Biblia în mod repetat. Astfel le spune Dumnezeu israeliţilor: „Pământul să nu-l vindeţi de veci, că pământul este al Meu; iar voi sunteţi străini şi venetici înaintea Mea"; sau poporul care se confesează: „Căci călători suntem noi înaintea Ta şi pribegi, ca toţi părinţii noştri"; iar Psalmii redau cuvintele lui David: „căci străin sunt eu la Tine şi străin ca toţi părinţii mei"[47].

Cu toate acestea, făgăduiala de a-i da pământ lui Avraam apare în cele mai profunde straturi ale Bibliei: „Urmaşilor tăi voi da pământul acesta de la râul Egiptului până la râul cel mare al Eufratului; voi da pe Chenei, pe Chenezei, pe Chedmonei, pe Hetei, pe Ferezei, pe Refaimi, pe Amorei, pe Canaanei, pe Hevei, pe Gherghesei şi pe Iebusei."[48]48 Apoi, câteva încurcături în ce priveşte graniţele, deoarece, ceva mai încolo, Dumnezeu promite doar o parte din cadoul cel mare: „Şi-ţi voi da ţie şi urmaşilor tăi pământul în care pribegeşti acum ca străin, tot pământul Canaanului."[49] Pe de altă parte, acest cadou ulterior urmează să fie „moştenire veşnică". Implicaţia, aici şi în pasajele care urmează, este aceea că alegerea lui Israel nu poate fi niciodată revocată, deşi poate fi întreruptă din pricina nesupunerii omeneşti. Deoarece promisiunea lui Dumnezeu este irevocabilă, pământul se va întoarce în cele din urmă la Israel, chiar dacă îl pierde o vreme[50]. Noţiunea de Ţară a Făgăduinţei ocupă un loc aparte în religia israelită, iar pentru israeliţi şi, mai târziu, pentru evrei a fost cel mai important element al ei. Este semnificativ faptul că evreii au făcut din Pentateuh – primele cinci cărţi ale Bibliei – miezul Torei, al credinţei lor, deoarece în el se vorbea despre Lege, făgăduinţa de a primi un pământ şi împlinirea acesteia. Cărţile ulterioare, în ciuda

strălucirii şi a accesibilităţii, nu au ajuns niciodată la acelaşi nivel de semnificaţie. Ele nu sunt atât revelaţie, cât un comentariu despre revelaţie, dominat de tema făgăduinţei împlinite[51]. Ţara este cea care contează în primul rând.

Dacă Avraam a pus aceste temelii, a rămas în sarcina nepotului său, Iacov, să întemeieze un popor distinct, numele acestuia, Israel, şi seminţia fiind inextricabil legate[52]. Întotdeauna s-a pus problema cum să fie numiţi strămoşii evreilor. „Ebrei" nu este satisfăcător, deşi adesea este necesar să fie folosit, deoarece termenul de habiru, din care se presupune că derivă, descria mai mult un fel de viaţă decât un grup etnic specific. Mai mult, era folosit în sens peiorativ. „Ebreu" apare, într-adevăr, în Pentateuh, însemnând „copiii lui Israel", dar numai când e folosit de egipteni sau de către israeliţii înşişi în prezenţa egiptenilor. Aproximativ din secolul al II-lea î. Cr., când a fost folosit ca atare de Ben Sira, „ebreu" a desemnat limba Bibliei – ebraica – şi toate scrierile ulterioare în această limbă. Şi-a pierdut, astfel, nuanţa peiorativă, încât atât evreilor înşişi, cât şi neevreilor binevoitori le părea uneori preferabil termenului de „evreu" ca termen desemnând seminţia. În secolul al XIX-lea, de exemplu, a fost întrebuinţat de către mişcarea de reformă din Statele Unite, astfel că apar instituţii ca Hebrew Union College şi Union of American Hebrew Congregations. Dar strămoşii evreilor nu şi-au spus niciodată „ebrei" în mod deliberat. Când au devenit conştienţi de o identitate naţională, termenul pe care l-au folosit normativ în Biblie este acela de israeliţi sau copii ai lui Israel, şi tocmai prin aceasta capătă Iacov importanţa sa principală.

Şi totuşi, e ciudat şi în acelaşi timp caracteristic pentru dificultăţile care au înconjurat întotdeauna identitatea şi numele iudaice că prima menţionare a termenului, când Iacov a fost denumit Israel de către divinitate – momentul în care s-a născut poporul, cum ar veni –, apare în ceea ce probabil că este cel mai misterios şi mai confuz pasaj din Biblie, lupta de o noapte întreagă a lui Iacov cu îngerul. Termenul „Israel" poate să însemne cel care se luptă cu Dumnezeii, cel care luptă pentru Dumnezeu, cel cu care se luptă Dumnezeu sau pe care îl stăpâneşte Dumnezeu, cel drept al lui Dumnezeu, sau Dumnezeu este drept. Nu s-a ajuns la un consens. Şi nici nu s-a obţinut vreo explicaţie satisfăcătoare asupra înţelesului acestui moment. Este limpede că nici cei care au redactat şi au transcris Biblia nu au înţeles prea clar. Dar l-au recunoscut drept un moment important în istoria lor şi, departe de a-l adapta înţelegerii lor religioase, l-au reprodus ca atare, deoarece era Tora, prin urmare sacru. Cariera lui Iacov este descrisă pe larg în Facerea şi, într-adevăr, a fost remarcabilă. El se deosebea profund de bunicul său Avraam: machiavelic, strateg mai curând decât luptător, politician, manipulant şi, în acelaşi timp, visător şi vizionar. Iacov a

prosperat incredibil de mult şi a devenit un om mult mai bogat decât Avraam sau tatăl său, Isaac. În cele din urmă, a cerut să fie îngropat lângă mormintele înaintaşilor săi, dar în acelaşi timp a înălţat coloane şi a construit altare pe un teritoriu întins. El continuă să fie descris drept un „străin” în Canaan, la fel ca tatăl său[53]. Şi într-adevăr, toţi fiii săi, cu excepţia ultimului, Veniamin, par să se fi născut în Mesopotamia sau Siria. Pe de altă parte însă tocmai în timpul vieţii sale s-au rupt, în sfârşit, legăturile cu estul şi nordul, iar urmaşii săi au început să considere că erau legaţi oarecum permanent de Canaan, încât, chiar dacă se duc în Egipt în timpul foametei, prin graţia divină se vor întoarce înapoi, în mod inexorabil.

Ca lider naţional eponim, Iacov-Israel era, de asemenea, părintele celor 12 triburi care formau teoretic poporul. Aceste triburi, Ruben, Simeon (Levi), Iuda, Isahar, Zabulon, Veniamin, Dan, Naftali, Gad, Aşer, Efraim şi Manase, descindeau, conform tradiţiei biblice[54], din Iacov şi fiii săi. Dar în Cântarea Deborei, care este foarte veche – după cum am mai spus –, sunt înşirate doar 10 triburi – Efraim, Veniamin, Machir, Zabulon, Isahar, Ruben, Galaad, Dan, Aşer şi Neftali. Contextul este belicos şi se prea poate ca Simeon, Levi, Iuda şi Gad să nu fi fost menţionaţi de Debora, deoarece nu urmau să ia parte la luptă. Numărul 12 poate fi o convenţie: acelaşi număr este folosit pentru fiii lui Ismael, Nahor, Ioctan şi Isav[55]. Grupări de câte 12 triburi (uneori 6) se întâlneau frecvent în bazinul mediteraneean răsăritean şi în Asia Mică, în epoca târzie a bronzului. Grecii le denumeau „amficţioni”, derivat dintr-un termen ce înseamnă „a sălăşlui”. Factorul unificator nu trebuie neapărat să fie descendenţa comună, ci devotamentul comun faţă de un anumit templu. Mulţi exegeţi din secolele XIX şi XX au înlăturat noţiunea de descendenţă comună din Iacov, preferând să considere că grupurile tribale de origini disparate şi depărtate unele de altele s-au organizat ca o amficţiune în jurul templelor israelite care începuseră să fie întemeiate cam în acea perioadă[56]. Dar toate aceste grupuri semitice apusene care au migrat în Canaan aveau origini comune şi erau înrudite; aveau amintiri comune, tradiţii comune şi strămoşi veneraţi comuni. Orice tentativă de stabilire a istoriilor tribale ale tuturor grupurilor menţionate în Biblie ar fi aproape imposibil de realizat, chiar dacă ar exista materiale în acest sens[57]. Izbitor e faptul că Iacov-Israel este asociat cu epoca în care israeliţii au devenit pentru prima oară conştienţi de identitatea lor comună, dar în cadrul structurii unui sistem tribal care era deja vechi şi foarte drag lor. Legăturile religioase şi familiale erau în egală măsură puternice şi inextricabile în practică, aşa cum aveau să fie pe parcursul întregii istorii a evreilor. Pe vremea lui Iacov, oamenii încă îşi mai duceau cu ei zeii casei peste tot pe unde mergeau, dar de pe atunci se întrezărea posibilitatea de a gândi

în termenii unui Dumnezeu naţional. Avraam îşi avea propriile sale convingeri religioase, însă aducea cuviincios prinos – ca „străin şi pribeag” ce era – zeilor locali, cunoscuţi generic drept „El”. Astfel, plătea zeciuială lui El Elion în Ierusalim şi îi recunoştea pe El Şaddai în Hebron şi pe El Olam în Beer-Şeba[58]. Adoptarea de către Iacov a numelui de Israel (sau Isra-el) marchează momentul când Dumnezeul lui Avraam este localizat în pământul Canaanului, este identificat cu urmaşii lui Iacov, israeliţii, şi va deveni în curând atotputernicul Iahve.

Influenţa hotărâtoare a lui Iahve ca forţă copleşitoare a religiei israelite – prototipul singurului „Dumnezeu” venerat în ziua de azi în egală măsură de toţi evreii, creştinii şi musulmanii – a ajuns să se confirme treptat, în timpul următoarei etape a istoriei poporului, anume călătoria în Egipt şi eliberarea dramatică din sclavia egipteană. Povestea biblică, în care Facerea se încheie cu moartea lui Iosif, reluându-se apoi de la urmările dezastruoase relatate la începutul Exodului, pare să sugereze că naţiunea în întregul ei a călătorit în Egipt. Ceea ce este neadevărat. Este foarte limpede că, încă de pe vremea lui Iacov, mulţi dintre habiru sau „ebrei”, pe care de acum trebuie să-i numim israeliţi, începeau să se stabilească permanent în Canaan şi chiar să cucerească teritorii noi, prin forţă. În Facerea 34, citim că fiii lui Iacov, Simeon şi Levi, au atacat violent şi cu succes oraşul Sichem şi pe regele său, ceea ce sugerează o primă cucerire israelită a unui oraş mare, care se prea poate să fi devenit primul sălaş al Dumnezeului naţional[59]. În secolul al XIX-lea î. Cr., Sichem era deja un oraş, fiind menţionat într-un document egiptean din timpul domniei lui Sesostris III (1878–1843 î. Cr.), ulterior fiind înconjurat cu ziduri ciclopice. De fapt, este primul oraş din Canaan la care se face referinţă în Biblie (Facerea 12:6–7), unde Avraam a primit făgăduiala divină. Sichem este situat în apropiere de actualul Nablus, un nume derivat din noul oraş, sau Neapolis, construit de către Vespasian în 72 d. Cr., după recucerirea Palestinei. Putem identifica localitatea din referinţele făcute de Iosephus, care scrie în jurul anului 90 d. Cr., şi Eusebius – înainte de 340 d. Cr., care spune că anticul Sichem se găseşte în suburbiile oraşului Neapolis, aproape de fântâna lui Iacov. În mod clar, Sichemul nu a fost doar cucerit, ci a rămas în mâinile familiei lui Iacov, deoarece pe patul de moarte el îl lasă fiului său Iosif: „Deci eu îţi dau ţie, peste ceea ce au fraţii tăi, Sichemul, pe care l-am luat eu cu sabia mea şi cu arcul meu din mâinile amoreilor.”[60]

Faptul că un mare număr de israeliţi au rămas în Canaan este cert şi există confirmări din alte surse că erau activi şi belicoşi. Documentele egiptene cunoscute sub denumirea de *Scrisorile de la Amarna*, ce pot fi datate cu acurateţe între 1389–1358 î. Cr. – o epocă în care faraonii noului regat egiptean erau suverani cu numele în Palestina (puterea

lor fiind în declin) –, se ocupă de vasalii şi duşmanii lor din regiune. Unele se referă la un evreu pe nume Labaia, sau Omul Leu; altele sunt scrise chiar de acesta. El a pricinuit mari greutăţi autorităţilor egiptene şi aliaţilor lor; ca în cazul tuturor celorlalţi habiru, conform experienţei egiptene, şi acest Labaia era cu neputinţă de controlat, o adevărată belea. În cele din urmă, a avut parte de o moarte violentă în timpul domniei faraonului Akhenaton. Însă cât a trăit a stăpânit un mic regat în jurul Sichemului, fiii lui moştenindu-i averea.

De fapt, din câte ştim, evreii israeliţi au stăpânit oraşul Sichem în tot răstimpul cât fraţii lor s-au aflat sclavi în Egipt. Nu există nicio referire cum că ar fi fost cucerit în timpul campaniei lui Iosua, dar, în momentul în care invadatorii israeliţi au ajuns în regiunea deluroasă la nord de Ierusalim, au înscenat sau reînscenat ceremonia legământului din Sichem, locul unde Avraam l-a făcut pentru prima oară[61]. Se sugerează, implicit, că oraşul se afla deja, şi avea să se mai afle încă multă vreme după aceea, în mâinile acelora pe care-i recunoşteau drept co-religionari şi înrudiţi ca neam. Astfel, Sichemul era, într-un fel, locul sfânt central original şi capitala Canaanului israelit. Acest aspect este important, deoarece existenţa continuă a unei populaţii israelite numeroase în Palestina pe tot parcursul perioadei cuprinse între sosirea iniţială a avraamiţilor şi întoarcerea din Egipt fac mult mai credibilă Cartea biblică a Ieşirii, care descrie în mod limpede doar o parte a seminţiei, precum şi cucerirea narată în Cartea lui Iosua[62]. Israeliţii din Egipt au ştiut dintotdeauna că aveau o ţară unde se puteau întoarce şi unde o parte din populaţie era aliatul lor firesc; la rândul ei, această a cincea coloană aflată în ţară a făcut ca tentativa de cucerire a Canaanului de către o ceată rătăcitoare să nu mai pară chiar o aventură disperată.

Astfel, timpul petrecut în Egipt, exodul şi pribegiile în deşert care au urmat au implicat doar o parte din naţiunea israelită. Totuşi, această fază a avut o importanţă crucială în evoluţia culturii lor religioase şi etice. Într-adevăr, a reprezentat episodul central în istoria lor şi întotdeauna a fost recunoscut astfel de către evrei, deoarece a fost motorul apariţiei, pentru prima oară, în întreaga splendoare inegalabilă, a Dumnezeului unic căruia i se închinau ei, a puterii sale de a-i elibera de sub stăpânirea celui mai măreţ imperiu de pe pământ şi de a le da un pământ bogat, care să fie numai al lor; de asemenea, a dezvăluit multitudinea cerinţelor lui severe, având de la ei pretenţia, desigur, să le împlinească. Înainte să plece în Egipt, israeliţii erau un popor mic, aproape ca oricare altul, deşi li se promisese măreţia – o promisiune mult preţuită de ei. Când s-au întors din Egipt, erau un popor care avea înainte un ţel, un program şi un mesaj către lume.

Perioada începe şi se încheie cu două dintre cele mai fascinante personaje din istoria evreilor, Iosif şi Moise, arhetipuri ale bărbaţilor

ale căror forţe şi realizări aveau să ilumineze în repetate rânduri istoria evreilor. Amândoi erau fii mai mici, făcând parte din acel grup – Abel, Isaac, Iacov, David şi Solomon au fost alte exemple – pe care Biblia caută în mod deosebit să-l proslăvească. Conform Bibliei, niciun conducător n-a avut de la naştere un loc al lui sau putere, dar toţi au ajuns să le obţină prin propriul lor efort, ei înşişi fiind vlăstare ale unor acte de graţie divină[63]. Biblia consideră că lipsa de putere are o virtute specială, potrivită unui popor care arareori a deţinut puterea şi a suferit enorm de pe urma exercitării ei; dar, în acelaşi timp, consideră că izbânda are valorile ei, fiind un semn al virtuţii, mai ales când e vorba de cei care au fost slabi şi umili odată. Nici Iosif şi nici Moise n-au avut niciun drept la naştere şi au supravieţuit cu greu copilăriei sau tinereţii vulnerabile; dar amândoi au avut haruri dăruite de Dumnezeu, care i-au ajutat să-şi câştige măreţia prin propriile lor eforturi.

Însă la atât se limitează asemănarea. Iosif a fost marele preot-om de stat al unui conducător străin, modelul multor evrei pentru următorii trei mii de ani. Era deştept, iute la minte, receptiv, plin de imaginaţie; un visător, dar, mai mult decât atât, un visător cu o capacitate creatoare de a interpreta fenomene complexe, de a prezice şi prevedea, de a plănui şi administra. Liniştit, harnic, dovedindu-şi priceperea în chestiuni economice şi financiare, stăpânind, de asemenea, multe forme de cunoaştere ezoterică, ştia foarte bine cum să slujească puterea şi s-o pună în folosul poporului său. După cum i-a spus faraonul, „nu se află om mai înţelept şi mai priceput decât tine”[64]. Iosif ocupă o bună parte din Facerea, fascinându-i în mod limpede pe primii scribi care întâi au sortat nenumăratele poveşti existente şi apoi le-au îmbrăcat cu vorbe meşteşugite. Dincolo de asta, nu există nicio îndoială cu privire la caracterul istoric al naraţiunii. Unele dintre episoadele mai romantice din viaţa lui au avut ecou în literatura egipteană. Tentativa de seducere a lui de către soţia lui Putifar, care, în mânia ce-a cuprins-o după ce a fost respinsă, recurge la ponegrire şi-l aruncă în închisoare, apare într-o povestire egipteană antică, intitulată *Povestea celor doi fraţi*, prima oară consemnată în scris într-un manuscris pe papirus datând din 1225 î. Cr. Străinii ajungeau adesea să ocupe funcţii înalte la curtea egipteană. În secolul al XIV-lea î. Cr., cariera lui Iosif s-a desfăşurat în paralel cu aceea a unui semit pe nume Ianhamu, înalt comisar egiptean în imperiu, sub stăpânirea faraonului Akhenaton. Mai târziu, în secolul al XIV-lea î. Cr., mareşalul de la curtea faraonului Merneptah era tot un semit, pe nume Ben Ozen[65]. Se pare că partea cea mai mare a elementului egiptean în povestea despre Iosif este autentică.

În mod cert, semiţii apuseni au venit în Egipt în număr mare. Au început să pătrundă în delta Nilului încă de la sfârşitul mileniului al

III-lea î. Cr. De obicei, imigranţii aceştia veneau paşnic; uneori căutând să facă negoţ şi să muncească, alteori mânaţi de foame – căci Nilul era în mare măsură cel mai obişnuit rezervor de excedent de grâne – şi uneori ca sclavi. Într-un papirus egiptean – Anastasi VI – există un faimos pasaj în care străjerii de la hotarele Egiptului menţionează un trib care trece graniţa în căutare de loc de păşunat şi apă. Papirusul nr. 1116 a, aflat la Leningrad, îl înfăţişează pe un faraon graţios care împarte porţii de grâu şi bere unor căpetenii identificate ca venind din Ascalon, Hatzor şi Meghido. Într-adevăr, pentru o vreme, din secolul al XVIII-lea până în secolul al XVI-lea î. Cr., Egiptul a avut o dinastie de conducători străini numiţi hicsoşi. Unele dintre numele lor par semite – Khian, Iakuber, de exemplu. În secolul I d. Cr., în încercarea de a sprijini cu argumente povestea Ieşirii, istoricul evreu Iosephus îl citează pe Manethon, pentru a lega Ieşirea de alungarea, într-un final, a hicsoşilor, la mijlocul secolului al XVI-lea î. Cr. Dar elementul egiptean din Biblie s-ar potrivi cel mai bine cu o perioadă ulterioară.

Într-adevăr, există dovezi destul de convingătoare că perioada opresiunii egiptene, care în cele din urmă i-a împins pe israeliţi spre revoltă şi fugă, a avut loc spre ultimul sfert al mileniului al II-lea î. Cr., şi aproape sigur sub domnia faimosului Ramses II (1304–1237 î. Cr.). În deschiderea celei de-a doua cărţi, Ieşirea, se spune despre egipteni: „De aceea au pus peste ei supraveghetori de lucrări, ca să-i împileze cu munci grele. Atunci a zidit Israel cetăţi tari lui Faraon: Pitom şi Ramses.”[66] Ramses II, cel mai mare constructor dintre cârmuitorii celei de-a XIX-a dinastii a Noului Regat – şi cu adevărat cel mai prolific constructor de la făuritorii piramidelor din Vechiul Regat –, s-a angajat în munci ample de construcţie la Pitom, actualul Tell-er-Rataba din Wadi Tummilat, precum şi în locul căruia i-a dat numele său, Ramses, sau Pi Ramesu, actualul San el-Hagar, pe braţul Tanatic al Nilului[67]. Aceşti faraoni din dinastia a XIX-a se trăgeau din această parte a deltei, unde au mutat guvernul central, lângă biblicul ţinut Goshen. A fost angajat un număr imens de salahori sau sclavi. Un papirus din vremea lui Ramses II, Leiden 348, spune următoarele: „Împărţiţi bucate soldaţilor şi habirilor care duc pietre la marele pilon al lui Ramses.”[68] Dar e puţin probabil că exodul în sine a avut loc sub domnia lui Ramses. Mai curând, israeliţii au evadat în timpul domniei succesorului său, Merneptah. O stelă a acestui faraon, care consemnează victoria, a supravieţuit şi a fost datată 1220 î. Cr. Ea relatează despre faptul că faraonul a câştigat o bătălie dincolo de Sinai, în Canaan, iar pe învinşi îi numeşte „Israel”. Poate că nu a ieşit victorios, faraonii prezentându-şi adesea înfrângerile sau situaţiile de impas drept triumfuri. Dar este limpede că a avut loc o înfruntare cu israeliţii în afara teritoriului său, prin urmare aceştia plecaseră deja.

Este prima referire la Israel care nu aparţine Bibliei. Asociată altor dovezi, cum ar fi calculele cronologice din I Regi 6:12 şi din Judecătorii 11:26[69], putem avea un grad înalt de certitudine că Ieşirea a avut loc în secolul al XIII-lea î. Cr. şi s-a încheiat în jurul anului 1225 î. Cr.

Poveştile despre năpastele care s-au abătut asupra Egiptului şi despre alte minuni şi miracole care au precedat evadarea israeliţilor domină într-atât lectura Ieşirii, încât adeseori se pierde din vedere simplul fapt fizic al răscoalei victorioase şi al evadării unui popor de sclavi, singurele asemenea evenimente înregistrate în istorie. Pentru israeliţii direct implicaţi, exodul a devenit o amintire copleşitoare. Pentru cei care doar au auzit, iar mai târziu au citit despre el, Ieşirea a ajuns curând să înlocuiască însăşi Facerea ca eveniment central, determinant în istoria evreilor. Ceva s-a petrecut la fruntariile Egiptului care i-a convins pe martori că Dumnezeu a intervenit direct şi decisiv în soarta lor. Modul în care a fost relatat şi consemnat a convins generaţiile ulterioare că această unică demonstraţie a puterii lui Dumnezeu, venită în ajutorul lor, a fost cel mai remarcabil eveniment din întreaga istorie a naţiunilor.

În ciuda unor investigaţii intense pe parcursul mai multor ani, nu avem cu adevărat cum să ştim unde anume a intervenit mâna lui Dumnezeu pentru a salva pe Israel de armata faraonului[70]. Formularea interpretabilă este „la Marea Trestiilor” sau „la mare”. Ar putea să semnifice unul dintre lacurile sărate, sau capătul nordic al golfului Suez, sau chiar partea superioară a golfului Aqaba; o alternativă este Marea Serboniană (lacul Sirbonis) în nordul Sinaiului, care de fapt este o lagună a Mediteranei[71]. Ceea ce ştim cu certitudine este că hotarul era apărat cu străşnicie în anumite locuri şi inspectat de la un capăt la altul. Episodul care i-a salvat pe israeliţi de furia faraonului şi pe care ei l-au considerat a fi mântuire divină a fost atât de uluitor, încât a devenit pentru ei şi urmaşii lor dinamica întregii lor existenţe spirituale. Cercetaţi, le-a spus Moise, dacă de când a făcut Dumnezeu lumea „s-a mai săvârşit vreo faptă mare ca aceasta şi dacă s-a mai auzit ceva la fel!”. Sau a mai încercat Dumnezeu înainte „să se ducă să-şi ia popor din mijlocul altui popor prin plăgi, prin semne, prin vedenii şi prin război, cu mână tare şi cu braţ înalt şi prin minuni mari, cum a făcut pentru voi Domnul Dumnezeul vostru în Egipt, înaintea ochilor voştri?”. În Ieşirea, Moise îl pune chiar pe Dumnezeu să le atragă luarea-aminte asupra minunii nemaiîntâlnite a faptelor sale şi le arată cum se leagă de planurile sale pentru ei ca popor: „Aţi văzut ce am făcut Egiptenilor şi cum v-am luat pe aripi de vultur şi v-am adus la Mine. Deci, de veţi asculta glasul Meu şi de veţi păzi legământul Meu, dintre toate neamurile Îmi veţi fi popor ales că al Meu este tot pământul; Îmi veţi fi împărăţie preoţească şi neam

sfânt!”[72]

Acest eveniment copleşitor şi-a avut corespondentul uman în formidabilul bărbat care s-a pus în fruntea revoltei israelite. Moise este figura centrală a istoriei iudaice, în jurul căreia se învârte totul. Dacă Avraam a fost strămoşul naţiei, Moise a fost forţa esenţial creatoare, modelatorul poporului; sub el şi prin el, israeliţii au devenit un popor distinct, cu un viitor ca naţiune. El a fost arhetipul evreiesc, la fel ca Iosif, dar diferit de acesta şi cu totul extraordinar. Era profet şi lider; un om al acţiunilor decisive, cu o prezenţă electrizantă, capabil de mare mânie şi nemiloasă fermitate; dar şi cu o spiritualitate intensă, minunată comuniune solitară cu sine şi Dumnezeu undeva departe, pe hotar, având viziuni, epifanii şi văzând apocalipse; dar nu hermit sau anahoret, ci o forţă spirituală activă în lume, urând nedreptatea, căutând adesea să creeze o utopie, un om care nu numai că şi-a asumat rolul de intermediar între Dumnezeu şi om, ci a căutat şi să traducă cel mai intens idealism în arta guvernării practice şi concepte nobile în detalii ale vieţii de zi cu zi. Mai presus de toate, a fost un legiuitor şi un judecător, născocitorul unui cadru măreţ care să cuprindă într-o structură a rectitudinii fiecare aspect al conduitei publice şi private – reprezentant totalitar al spiritului.

Cărţile Bibliei care-i relatează împlinirile, în special Ieşirea, Deuteronomul şi Numerii, îl prezintă pe Moise drept un receptacul uriaş prin care strălucirea şi ideologia divină au pătruns în inima şi mintea poporului. Dar, în acelaşi timp, Moise trebuie privit ca o persoană extrem de originală, devenind progresiv, prin experienţe care erau şi înspăimântătoare, şi înnobilante, o forţă creatoare excepţională, răsturnând lumea cu susu-n jos, luând concepte de fiecare zi, acceptate fără a sta pe gânduri de generaţii nenumărate, şi transformându-le în ceva cu totul nou; lumea devine prin urmare alt loc şi nu poate fi vorba de nicio revenire la vechiul mod de a vedea lucrurile. El ilustrează faptul deja cunoscut de marii istorici, anume că omenirea nu progresează invariabil prin paşi imperceptibili, ci uneori face un salt gigantic înainte, adeseori împinsă de forţa motrice dinamică a unei singure personalităţi neobişnuit de mari. Astfel se explică de ce opinia lui Wellhausen şi a şcolii sale, cum că Moise ar fi o invenţie ulterioară, iar codul mozaic o născocire a preoţilor de după Exil, în a doua jumătate a mileniului I î. Cr. – un punct de vedere susţinut încă şi azi de unii istorici –, este o dovadă de scepticism care frizează fanatismul, o desconsiderare totală a realizărilor umanităţii. Moise a depăşit capacitatea minţii omeneşti de a inventa şi puterea lui sare afară din pagina naraţiunii biblice, aşa cum s-a impus odată unui popor dificil şi divizat, adeseori nedeosebindu-se prea mult de o gloată înspăimântată.

Dar este important de observat că Moise, deşi o personalitate ieşită

din comun, nu era câtuşi de puţin un supraom. Autorii şi legendele evreieşti, luptându-se cu tendinţa manifestată puternic în Antichitate de a zeifica personalităţile fondatoare, făceau adesea tot ce le stătea în putinţă să scoată în evidenţă slăbiciunile şi eşecurile lui Moise. Dar nu era nevoie de aşa ceva, pentru că totul a fost consemnat. Poate că cel mai convingător aspect al prezentării biblice este felul în care îl arată pe Moise ezitând, nesigur aproape până la laşitate, greşind, încăpăţânându-se, ridicol, iritabil şi, încă şi mai remarcabil, cumplit de conştient de defectele sale. Este, într-adevăr, un lucru rar ca un mare om să mărturisească: „[…] grăiesc cu anevoie şi sunt gângav”[73]. Lipsa capacităţii de articulare este aproape ultima descalificare pe care ar accepta-o un legiuitor şi un om de stat. Şi mai frapante sunt imaginile cu Moise drept o figură izolată, destul de disperată şi ineficientă, care se luptă cu poverile unui rol uriaş, pe care l-a acceptat fără tragere de inimă, dar de care caută cu înverşunare să se achite. Ieşirea 18 îl înfăţişează şezând conştiincios în jilţul celui care judecă de la răsăritul şi până la apusul soarelui, ascultând cazurile pe care i le aduc oamenii. Venind în vizită socrul său, Ietro, acesta îl întreabă indignat: „De ce stai tu singur şi tot poporul tău stă înaintea ta de dimineaţă până seara?” Moise răspunde istovit: „Poporul vine la mine să ceară judecată de la Dumnezeu! Când se ivesc între ei neînţelegeri, vin la mine şi judec pe fiecare şi-i învăţ poruncile lui Dumnezeu şi legile Lui!” La care Ietro răspunde: „Ceea ce faci, nu faci bine. Căci te vei prăpădi şi tu, şi poporul acesta care este cu tine”. Prin urmare, propune înfiinţarea unui tribunal permanent, de oameni instruiţi, iar Moise, care în multe privinţe e un om modest, având generozitatea de a cere sfaturi şi de a le urma pe cele bune, face precum îi propune bătrânul[74].

Aşa cum ne apare în paginile Bibliei, Moise este un amestec profund emoţionant de erou şi om preocupat de certitudini extraordinare ce ascundeau tot felul de îndoieli şi uneori stupefacţia cea mai pură. Dată fiind poziţia lui, trebuia să păstreze o aparenţă de curaj şi cunoaştere atotcuprinzătoare. Din pricină că era nevoit să-şi ţină laolaltă ceata care avea tendinţa să se destrame, trebuia să tune şi să fulgere convingător, chiar şi când era nesigur, şi să mimeze neîndurarea pe care nu o nutrea câtuşi de puţin în inima sa. Astfel că înfăţişarea îi era aspră, iar lozinca: „Fie ca Legea să supună muntele”. Fără îndoială că există un adevăr în străvechea tradiţie agadică, anume că Aaron era o figură mai populară decât fratele său mult mai ilustru: la moartea lui Aaron, toată lumea a plâns, dar, când a murit Moise, cei care au plâns au fost doar bărbaţii[75]. Având la dispoziţie textele Bibliei, cititorii din ziua de azi au probabil o imagine mult mai clară asupra întregului caracter al lui Moise decât bărbaţii şi femeile care l-au urmat.

Moise nu a fost doar cel mai influent dintre toţi evreii Antichităţii

înainte de Cristos; el a fost, de asemenea, cel care urma să aibă un impact considerabil asupra lumii antice. Grecii îl puneau alături de propriii lor zei şi eroi, în special alături de Hermes şi Musaios; i s-a atribuit inventarea alfabetului ebraic, socotit preludiul celui fenician şi, ca urmare, a celui grecesc. Eupolemos spunea despre el că ar fi fost primul om înţelept din istoria umanităţii. Artapanos l-a socotit drept organizatorul sistemului de guvernare egiptean şi inventatorul unei serii întregi de maşinării meşteşugăreşti şi arme de război. Aristobulos considera că atât Homer, cât şi Hesiod s-au inspirat din operele lui; printre autorii antici circula, de altfel, opinia generală că umanitatea în totalitatea ei şi civilizaţia greacă în special datorau mult ideilor lui[76]. Nu este de mirare deci că autorii evrei ai Antichităţii susţineau tradiţia lui Moise ca arhitect de frunte al culturii antice. Iosephus spune că el a inventat însuşi cuvântul „lege", necunoscut în greacă până atunci, şi a fost primul legiuitor al istoriei lumii[77]. Filon îi acuza atât pe filosofi, cât şi pe legiuitori că furaseră sau copiaseră ideile lui Moise, Heraclit şi Platon fiind principalii acuzaţi[78]. Încă şi mai surprinzătoare este afirmaţia lui Numenios din Apamea (autor păgân care a trăit în secolul al II-lea d. Cr.) că Platon a fost doar un Moise care vorbea greceşte[79]. Autorii antici nu erau doar convinşi de existenţa lui Moise: ei îl priveau ca pe una dintre figurile formatoare ale istoriei lumii.

Printre autorii păgâni din a doua jumătate a mileniului I î. Cr. a existat în acelaşi timp tendinţa de a-l privi pe Moise drept o figură malignă, creatorul unei forme de religie ciudată, îngustă, exclusivistă şi antisocială. Moise este strâns asociat celor dintâi tendinţe de antisemitism sistematic. Hekataios din Abdera (secolul al IV-lea î. Cr.), care a scris o istorie a Egiptului (pierdută între timp), l-a acuzat de faptul că şi-a izolat discipolii de alţi oameni, încurajând xenofobia. Manethon (cca 250 î. Cr.) a lansat pentru prima oară legenda, extraordinar de persistentă, că Moise n-ar fi fost câtuşi de puţin evreu, ci egiptean, un preot renegat din Heliopolis, care le-a ordonat evreilor să omoare toate animalele sacre ale Egiptului şi care a întemeiat o domnie străină[80]. Ideea de preot egiptean răzvrătit, care conduce o răscoală a proscrişilor printre care se numără leproşi şi negri, a devenit matricea fundamentală a antisemitismului, calomnia străveche înflorită şi repetată cu o insistenţă uluitoare de-a lungul secolelor. Este reprodusă, de exemplu, de două ori în pasajele antisemite din scrisorile lui Karl Marx către Engels[81]. Ciudat, de asemenea, este faptul că Sigmund Freud, care cu siguranţă nu era antisemit, şi-a bazat ultima scriere, *Moise şi monoteismul*, pe povestea lui Manethon despre Moise egipteanul şi preotul, adăugând speculaţia comună că ideile lui religioase derivau din cultul soarelui al lui Akhenaton – un cult monoteist –, cât şi câteva aiureli pseudoreale proprii[82].

Indiferent de unde şi-a luat Moise ideile, cele religioase ori juridice (cele două categorii fiind, desigur, de nedespărţit în mintea lui), cu siguranţă nu au fost din Egipt. Într-adevăr, opera lui Moise poate fi privită ca o totală repudiere a tot ceea ce a reprezentat Egiptul antic. Ca şi în cazul migraţiei lui Avraam din Ur şi Haran spre Canaan, nu trebuie să presupunem că exodul israeliţilor din Egipt a fost dictat de raţiuni pur economice. Nu era vorba doar de o fugă de greutăţi. Există, într-adevăr, aluzii în Biblie la faptul că aceste greutăţi ar fi fost suportabile. Ceata lui Moise tânjea adesea după „căldările cu carne din Egipt" – simbol al huzurului. Pe parcursul întregului mileniu al II-lea î. Cr., viaţa în Egipt era mult mai uşoară (în general) decât în orice altă parte a Orientului Apropiat antic. Motivul exodului a fost de natură politică, fără doar şi poate. Israeliţii din Egipt formau o minoritate numeroasă şi incomodă, care se înmulţea necontenit. La începutul Cărţii Ieşirii, faraonul spune „poporului său" că israeliţii devin „o mulţime mare şi e mai tare decât noi. Veniţi dar să-i împilăm3, ca să nu se mai înmulţească"[83]. Teama egiptenilor de numărul mare al israeliţilor a constituit motivul principal al asupririi acestora, al cărei scop principal era acela de a reduce tocmai acest număr. Sclavia faraonică era, într-un mod sinistru, o prefigurare depărtată a programului de muncă silnică al lui Hitler şi chiar a Holocaustului său: paralelismele sunt tulburătoare.

Prin urmare, exodul a fost un act de separare şi rezistenţă politică; dar a fost, de asemenea, şi mai presus de toate, un act religios. Căci israeliţii se deosebeau – iar egiptenii îi considerau deosebiţi şi de aceea se temeau de ei – tocmai prin aceea că respingeau întregul panteon bizar şi supraabundent al zeilor egipteni, precum şi întreaga raţiune a spiritualităţii egiptene, care în felul său era la fel de intensă şi de atotstăpânitoare ca şi religia abia apărută a lui Israel. Avraam simţise că religia din Ur ajunsese într-un impas – asemenea lui, israeliţii şi conducătorul lor, Moise, care vedea mai limpede decât ceilalţi, găseau lumea credinţelor şi practicilor religioase egiptene sufocantă, nesuferită, odioasă, rea. Plecarea era o evadare nu numai din sclavia fizică, ci şi din închisoarea spirituală lipsită de aer: plămânii lui Israel în Egipt tânjeau după oxigenul unui adevăr mai dur, după un mod de viaţă mai pur, mai liber, mai responsabil. Civilizaţia egipteană era foarte veche şi copilăroasă, iar evadarea israeliţilor din mijlocul ei era o cerinţă a maturizării.

Desigur, israeliţii parcurgeau acest proces de maturizare nu numai pentru ei înşişi, ci, în timp, şi pentru întreaga umanitate ce trebuia să le urmeze. Descoperirea monoteismului, şi nu doar a monoteismului, ci a unui Dumnezeu unic, omnipotent, care acţiona pe baza unor principii etice şi care căuta în mod metodic să le impună pe acestea oamenilor, este unul dintre cele mai măreţe puncte de cotitură din

istorie, poate chiar cel mai important. Cât anume este de important se poate deduce dacă se analizează concepţia despre viaţă a egiptenilor, respinsă de israeliţi. Egiptenii se pricepeau de minune să-şi folosească mâinile şi aveau un gust vizual impecabil, dar noţiunile lor intelectuale erau extrem de arhaice. Li se părea dificil sau imposibil să priceapă conceptele generale. Nu sesizau diferenţa dintre timpul cumulativ şi cel repetitiv, prin urmare nu înţelegeau cu adevărat istoria. Noţiunea de progres liniar era ininteligibilă pentru ei. Distincţiile lor conceptuale între viaţă şi moarte, între lumile umană, vegetală şi animală erau fragile şi nesigure. Credinţele lor aveau mai multe în comun cu religiile ciclice şi animiste ale Orientului şi Africii decât cu ceea ce îndeobşte se numeşte în Apus religie. Cerul şi pământul se deosebeau prin mărime, nu natură, cerul fiind stăpânit de un rege în care se întruchipa Creatorul, a cărui manifestare pământească era faraonul. Societatea din ceruri şi de pe pământ era în mod necesar stabilă, statică; orice formă de schimbare este aberantă şi nefastă. Caracteristic pentru acest tip de societate statică era faptul că nu avea nicio noţiune de lege impersonală, prin urmare niciun fel de legislaţie codificată, necum scrisă. Faraonul era sursa şi stăpânul legii, judecătorii lui – căci existau, desigur, tribunale – nefăcând altceva decât să aplice în locul lui sentinţele sale arbitrare.

Concepţia despre lume a culturilor mesopotamiene din mileniul al III-lea şi al II-lea î. Cr. era foarte diferită. Mult mai dinamică, dar şi mai confuză. Ele respingeau conceptul de zeu unic drept sursă supremă a puterii. Spre deosebire de egipteni, care adăugau permanent zei noi panteonului lor atunci când apăreau dificultăţi teologice, mesopotamienii credeau că toţi zeii fuseseră creaţi. Comunitatea acestora exercita autoritatea supremă, îl alegea pe mai-marele panteonului (Marduk, de pildă) şi-i făceau pe oameni nemuritori când aveau ei chef. Cerul era, astfel, într-o continuă stare de neastâmpăr, ca şi societatea omenească. Într-adevăr, fiecare era replica celuilalt, ziguratul reprezentând elementul de legătură. Dar monarhul uman nu era divin – arareori se întâmpla ca societăţile mesopotamiene din acea epocă să creadă în regi-zei – şi nici absolut; el trebuia să dea socoteală zeilor[84]. Monarhul nu putea să elaboreze legi sau să le aplice în mod arbitrar. De fapt, individul era apărat de legea cosmică, inalterabilă[85]. Fiind dinamice, oferind prin urmare ideea de progres, conceptele care circulau în societatea mesopotamiană antică erau de preferat imuabilităţii opresive a Egiptului. Ele dădeau speranţă, spre deosebire de resemnarea sau fatalismul normelor afro-asiatice exemplificate atât de frapant de către Egipt. În vreme ce piramida era mormântul unui zeu mort – regele, templul-zigurat reprezenta legătura vie dintre pământ şi cer. Pe de altă parte, aceste idei nu ofereau nicio bază etică pentru viaţă şi

conduceau la un sentiment profund de incertitudine faţă de ceea ce întruchipau ori doreau zeii. Încântarea şi mânia lor erau arbitrare şi inexplicabile. Omul căuta fără sfârşit şi orbeşte să-i îmbuneze prin sacrificii.

Într-o privinţă semnificativă, aceste societăţi mesopotamiene deveneau tot mai sofisticate pe măsură ce se întindeau spre apus. Ele dezvoltau forme ale scrisului mult mai eficiente decât hieroglifele egiptene şi derivatele lor şi, pe drept cuvânt, considerau această invenţie drept o sursă de putere. Prin urmare, credeau că prin consemnarea unei legi îi întăreau puterea şi îi confereau caracter divin. De la sfârşitul mileniului al III-lea, sistemele juridice au început să se înmulţească şi să devină tot mai complexe, reflectându-se nu numai în mulţimea documentelor legale individuale, ci şi în coduri de legi scrise, răspândirea scrierii şi a limbii akkadiene încurajându-i pe cârmuitori să-şi redacteze legile în cadrul unor societăţi aflate la mare distanţă unele de altele, cum erau Elam şi Anatolia, printre hurieni şi hitiţi, în Ugarit ori pe ţărmul Mediteranei.

Versiunea timpurie a codului mozaic, pe care-l bănuim a fi fost promulgat în jurul anului 1250 î. Cr., făcea astfel parte dintr-o tradiţie deja veche. Primul cod, descoperit printre texte aflate în Muzeul Orientului Antic din Istanbul, datează din jurul anului 2050 î. Cr., fiind opera lui Ur-Nammu, „regele Sumerului şi al Akkadului", a Treia Dinastie Ur. Printre alte lucruri, codul afirmă că zeul Nanna l-a ales pe Ur Nammu drept cârmuitor, iar el s-a descotorosit de funcţionarii necinstiţi şi a stabilit unităţi de măsură şi greutate corecte. Cu certitudine că Avraam cunoştea prevederile codului. Alt cod pe care Avraam probabil că l-a cunoscut datează din jurul anului 1920 î. Cr.; două tăbliţe aflate în prezent la Muzeul Irakului, datând din străvechiul regat Eşnuna, scrise în akkadiană, enumeră aproximativ 60 de reguli privitoare la proprietate, consemnate de zeul Tiskpak şi transmise prin intermediul zeului local. Mult mai cuprinzătoare sunt tăbliţele de la începutul secolului al XIX-lea î. Cr., aflate în principal la Universitatea din Pennsylvania, care redau codul regelui Lipt-Işrar din Idi şi sunt scrise (asemenea codului lui Ur-Nammu) în sumeriană; dar cel mai impresionant este Codul lui Hammurabi, descoperit în 1901 la Susa, la est de Babilon, scris în akkadiană pe o placă de diorit, înaltă de 1,80 metri, care se găseşte actualmente la Luvru; este datată între 1728 şi 1686 î.Cr.[86] Coduri ulterioare includ un set de tăbliţe de lut din perioada asiriană mijlocie, dezgropate de arheologii germani în anii dinaintea Primului Război Mondial la Qalat Shergat (străvechiul Assur), care datează probabil din secolul al XV-lea î. Cr. şi sunt poate cele mai apropiate ca dată de codul mozaic original[87].

Prin urmare, Moise beneficia de un precedent însemnat în strângerea şi codificarea legilor israelite. Moise crescuse la curte; avea

ştiinţă de carte. Consemnarea în scris a codului de legi, gravarea lui în piatră, făcea parte din actul eliberator al fugii din Egipt, unde nu exista nicio lege statuară, în Asia, unde acest lucru devenise de-acum obicei. Cu toate acestea, deşi codul mozaic făcea, în acest sens, parte dintr-o tradiţie a Orientului Apropiat, deosebirile sale faţă de toate celelalte coduri antice sunt atât de multe şi de fundamentale, încât codul ne apare drept ceva cu totul nou. În primul rând, celelalte coduri de legi, deşi se pretinde că ar fi inspirate de Dumnezeu, sunt date şi formate de regi individuali, cum au fost Hammurabi sau Iştar; sunt, prin urmare, revocabile, modificabile şi esenţial profane. Prin contrast, în Biblie însuşi Dumnezeu este cel care scrie legile – legislaţia din cele cinci cărţi ale Bibliei îi aparţine în întregime –, şi niciun rege israelit nu a avut niciodată voie, nici nu a încercat niciodată, să formuleze un cod de legi. Moise (iar mult mai târziu Iezechiel, cel care a transmis reformele aduse codului) a fost un profet, nu un rege, şi un mediu divin, nu un legiuitor suveran. Motiv pentru care în codul lui nu există nicio distincţie între religios şi profan – sunt unul şi acelaşi lucru – sau între legile civilă, penală şi morală[88].

Această indivizibilitate a avut consecinţe practice importante. În teoria juridică mozaică, orice încălcare a legii este un păcat în faţa lui Dumnezeu. Orice delict este un păcat, şi invers, păcatele sunt delicte. Delictele sunt fărădelegi absolute, care depăşesc puterea omului de a le ierta ori anula fără ajutor din afară. Nu e de ajuns să compensezi un muritor pentru dauna suferită. Dumnezeu pretinde şi ispăşire, ceea ce poate să implice o pedeapsă drastică. Majoritatea codurilor de legi din Orientul Apropiat au în vedere proprietatea, oamenii înşişi fiind forme de proprietate a căror valoare poate fi evaluată. Codul mozaic îl are în vedere pe Dumnezeu. De exemplu, în alte coduri, un soţ îşi poate ierta soţia adulteră şi-l poate ierta şi pe amantul acesteia. Codul mozaic insistă asupra faptului că amândoi trebuie ucişi[89]. Sau alt exemplu: dacă celelalte coduri includ dreptul regal de a ierta chiar şi crimele capitale, Biblia nu oferă această posibilitate. În cazurile de crimă capitală, este repudiată „legea bogatului”: oricât de bogat ar fi un ucigaş, nu poate scăpa de execuţie plătind bani, chiar dacă victima lui este un biet servitor sau sclav, şi mai sunt şi alte multe fărădelegi în care mânia lui Dumnezeu este atât de mare, încât compensaţia financiară nu este de-ajuns pentru a potoli furia divină. Dar când intenţia nu este aceea de a răni, sau a omorî, sau a păcătui grav, iar vătămarea este urmarea nedorită a unui comportament negativ, Dumnezeu este mai puţin supărat, caz în care se aplică legile compensaţiei. Făptaşul „va plăti după cum hotărăsc judecătorii”. Conform codului mozaic, această situaţie se aplică în cazul în care un bărbat loveşte o femeie, din care pricină ea avortează, sau când un accident din culpă provoacă decesul, iar în toate celelalte cazuri mai

puţin grave, „ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, mână pentru mână, picior pentru picior”[90], un pasaj înţeles cu totul eronat, el semnificând că, în cazul respectiv, se cere doar compensaţie strictă pentru vătămarea produsă. Pe de altă parte, când gradul de culpabilitate pentru o vătămare, chiar accidentală, devine caz penal, trebuie aplicată legea capitală. Astfel, o vită care străpunge de moarte un om este pur şi simplu confiscată, proprietarul rămânând nepedepsit; dar dacă acesta ştie că animalul este periculos şi nu a luat măsurile ce se impun, şi ca urmare un om moare, proprietarul trebuie să suporte pedeapsa capitală[91].

Această ultimă prevedere, cunoscută drept „Legea vitei străpungătoare”, dovedeşte cât de mare era importanţa pe care o acorda codul mozaic vieţii umane. Avem de-a face cu un paradox, ca în orice aplicare etică a pedepsei capitale. În teologia mozaică, omul este făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, prin urmare, viaţa lui nu este doar preţioasă, ci şi sacră. A omorî un om înseamnă a păcătui în faţa lui Dumnezeu atât de grav, încât nu poate urma decât pedeapsa supremă, pierderea vieţii; banii nu mai sunt de-ajuns în acest caz. Actul oribil al execuţiei subliniază sanctitatea vieţii umane. Astfel, sub legea mozaică, mulţi bărbaţi şi multe femei şi-au aflat moartea în situaţii în care codurile profane ale societăţii înconjurătoare le-ar fi îngăduit să le compenseze pe victime sau familiile acestora.

Dar şi opusul e valabil, ca rezultat al aceleiaşi axiome. Acolo unde alte coduri impuneau pedeapsa cu moartea pentru prejudicii aduse proprietăţii, cum ar fi jaful în timpul unui incendiu, violarea unui domiciliu, încălcarea gravă a proprietăţii în timpul nopţii sau răpirea soţiei cuiva, codul mozaic nu consideră prejudiciile aduse proprietăţii drept delicte capitale. Viaţa umană este mult prea sacră atunci când se pune problema doar a violării proprietăţii. De asemenea, legea respinge ispăşirea pedepsei în locul altuia: fărădelegile comise de părinţi nu trebuie pedepsite prin executarea fiilor şi fiicelor sau delictul soţului prin obligarea soţiei de a se prostitua[92]. Mai mult chiar, nu numai că viaţa umană este sacră, ci şi persoana umană (ca imagine a lui Dumnezeu) este preţioasă. Acolo unde, spre exemplu, codul asirian din perioada de mijloc a imperiului enumeră o listă cumplită de pedepse corporale, incluzând mutilarea facială, castrarea, tragerea în ţeapă şi moartea prin biciuire, codul mozaic tratează cu respect trupul omenesc. Cruzimea fizică este redusă la minimum. Chiar şi biciuirea era redusă la patruzeci de lovituri şi trebuia executată „în faţa” judecătorului, „iar nu mai mult, ca nu cumva fratele tău, din pricina multelor lovituri, să fie schilodit înaintea ochilor tăi”[93]. În fapt, codul mozaic era mult mai uman decât oricare altul, deoarece, avându-l în centru pe Dumnezeu, în mod automat îl

avea şi pe om în centrul său.

Miezul codului mozaic era Decalogul, cuvântul Domnului, repetat de Moise (Deuteronomul 5:6–18) şi numit „cele zece legi sau porunci” (Deuteronomul 4:13). Presupusa versiune originală a acestor porunci este consemnată în Ieşirea 20:2–14. Textele abundă în probleme nerezolvate şi obscure. E de presupus că, în forma lor originală, poruncile erau simple, succinte chiar, abia ulterior au fost dezvoltate. Prima versiune, aşa cum a fost ea repetată de către Moise, a fost reformulată în felul în care apare ulterior, împărţindu-se în mod firesc în trei grupe, de la unu la patru, acoperind relaţiile dintre Dumnezeu şi om, de la şase la zece ocupându-se de relaţiile dintre oameni, iar a cincea reprezentând un pod între cele două, privind părinţii şi copiii. Şi astfel avem: „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău; Să nu ai alţi dumnezei în afară de Mine; Să nu-ţi faci chip cioplit; Să nu iei numele Domnului Dumnezeul tău în deşert; Adu-ţi aminte de ziua odihnei; Cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta; Să nu ucizi; Să nu fii desfrânat; Să nu furi; Să nu mărturiseşti strâmb; Să nu râvneşti.”[94] Câteva dintre aceste legi etice sunt comune şi altor civilizaţii din Orientul Apropiat antic: există, bunăoară, un document egiptean cunoscut drept „Afirmări ale nevinovăţiei”, în care un suflet mort, la Judecata de Apoi, înşiră o listă de fărădelegi pe care nu le-a comis[95]. Dar pentru un sumar cuprinzător al comportamentului corect faţă de Dumnezeu şi om, aşa cum a fost el oferit, acceptat şi gravat în inimile unui întreg popor, nimic nu se compară în Antichitate, nici pe departe, cu cele zece porunci.

Decalogul era fundamentul legământului cu Dumnezeu, făcut mai întâi de Avraam, reînnoit de Iacov şi încă o dată reînnoit, cu solemnitate şi în mod public, de către Moise şi întregul popor. Cercetări moderne arată că legământul mozaic, expus pe scurt în Ieşirea 19–24 şi apoi dezvoltat în Deuteronomul, apare sub forma unui tratat antic din Orientul Apropiat, asemănător cu acelea întocmite de hitiţi. Are o introducere istorică, în care se expune scopul, urmat de natura legământului, martorii divini, beneficiile şi blestemele, textul şi punerea la păstrare a tăbliţelor pe care a fost scris[96]. Însă legământul mozaic este unic prin aceea că nu este un tratat între state, ci o alianţă între Dumnezeu şi popor. Ca urmare, prin intermediul lor, societatea israelită şi-a împletit interesele cu acelea ale lui Dumnezeu, acceptându-L, în schimbul protecţiei şi al prosperităţii, drept cârmuitor ale cărui dorinţe guvernau fiece aspect al vieţii lor. Prin urmare, Decalogul este pur şi simplu inima unui sistem elaborat de legi divine expuse în Ieşirea, Deuteronomul şi Numerii. În epoca târzie a Antichităţii, cărturarii iudaici au organizat legile în 613 precepte, constând din 248 de precepte obligatorii şi 365 de interdicţii[97].

Acest document juridic mozaic acoperă o varietate imensă de

subiecte. În niciun caz nu aparţin toate epocii lui Moise, cu atât mai puţin în forma care a ajuns până la noi. Unele dintre ele se referă la agricultura care se practică într-un anumit loc, datând probabil din perioada de după cucerirea Canaanului. Se presupune că a fost pur şi simplu preluată din legea canaanită, fiind în ultimă instanţă de origine sumeriană, babiloniană, asiriană şi hitită[98]. Dar israeliţii deveneau încă de pe atunci un popor cu înclinaţie spre gândirea legală, capabili de inovaţii sau de transformări într-atât de profunde ale conceptelor pe care le găseau în jurul lor, încât constituiau o noutate. Vechea teorie conform căreia cea mai mare parte a materialului mozaic provine dintr-o perioadă de după exil poate fi anulată. Cartea tehnică a Leviticului, foarte ritualistă, oferind baza legală pentru organizarea vieţii religioase şi civice în cadrul comunităţii israelite, se potriveşte extrem de bine cu ceea ce se ştie despre istoria politică a israeliţilor în secolele al XIII-lea şi al XII-lea î. Cr. Acelaşi lucru se poate spune despre Deuteronomul, care este o prezentare populară, pentru un auditoriu general, a scrierilor preoţeşti din Leviticul. Textul se preocupă de probleme cum ar fi alimentaţia, medicina, ştiinţa în formă rudimentară şi practica profesională, precum şi de legislaţie. În mare parte, textul este extrem de original, dar, în totalitatea sa, el se aseamănă cu materialele ne-biblice, acoperind tematici similare, compuse în Orientul Apropiat, în epoca târzie a bronzului, sau care circulau deja de mai multe secole.

Dar, deşi israeliţii din vremea lui Moise reprezentau o populaţie tipică pentru epoca lor, se întrezăreau de-atunci anumite caracteristici marcante. Legile mozaice erau foarte stricte în ceea ce priveşte problemele sexuale. De pildă, legile ugaritice, aşa cum apar pe tăbliţele din Ras Şamra, îngăduiau, în anumite condiţii, desfrâul, adulterul, depravarea şi incestul[99]. Hitiţii permiteau anumite forme de depravare (dar nu şi incestul). Egiptenii priveau consangvinitatea drept relativ neimportantă. Dimpotrivă, israeliţii interziceau orice formă de relaţie sexuală neobişnuită şi aveau o întreagă listă de grade interzise de căsătorie, inclusiv rudenia prin alianţă şi consangvinitatea[100].

Pe cât se pare, israeliţii au împrumutat câteva dintre legile lor alimentare de la egipteni, dar diferenţele erau multiple. Ca şi egiptenilor, israeliţilor le erau interzise vietăţile mării care nu aveau aripioare sau solzi. Totuşi, egiptenii pioşi nu aveau defel voie să mănânce peşte. Pe de altă parte, puteau să mănânce – şi o făceau – multe soiuri de păsări de apă, care le erau interzise israeliţilor. Dar, ca şi egiptenii, israeliţii puteau mânca porumbei, guguştiuci, gâşte şi alte păsări domestice, prepeliţe şi potârnichi. Majoritatea regulilor mozaice păreau mai curând să aibă o bază ştiinţifică elementară decât să fie superstiţie pură. Animalele de pradă şi carnivore erau considerate

riscante, prin urmare interzise; animalele „curate” erau, în general, exclusiv vegetariene, copitate şi rumegătoare – muflonul, antilopa, căpriorul, capra sălbatică, cerbul lopătar şi gazela. Carnea de porc era interzisă din pricină că era primejdioasă dacă nu era gătită suficient de bine, fiind purtătoare de organisme parazite. Israeliţii nu se atingeau nici de animale sau păsări de pradă, printre care vulturul. Cămila era considerată necurată din pricină că era prea preţioasă. Mai greu este de înţeles de ce respingeau iepurii de câmp şi cei de casă.

Legile israelite în privinţa igienei urmau de obicei practicile egiptene. Există multe sfaturi medicale în materialul mozaic, dintre care multe provin din Egipt, care avea o lungă tradiţie medicală, încă de pe vremea lui Imhotep, în jurul anului 2650 î. Cr. Patru dintre cele mai importante papirusuri medicale egiptene, chiar şi în formă de copii, aşa cum ne-au parvenit nouă, datau dinainte de epoca mozaică sau erau cel mult contemporane cu ea. Empirismul medical era adesea legiferat prin vechi coduri legale din mileniul al II-lea î. Cr. – legea lui Hammurabi, de exemplu, scrisă cu aproape 500 de ani înainte de vremea lui Moise. Este în schimb unic faimosul fragment din Biblie care se ocupă de lepră, consemnând diagnosticul şi îndatoririle terapeutice ale unei anumite categorii de preoţi.

La fel de unic – şi cu o istorie lungă deja în epoca mozaică – este accentul pe care-l pun israeliţii pe circumcizie. Această practică nu era cunoscută printre canaaniţi sau filisteni, sau asirieni şi babilonieni. O foloseau însă edomiţii, moabiţii şi amoniţii, la fel şi egiptenii. Dar niciuna dintre aceste comunităţi nu dădea o importanţă transcendentală obiceiului, şi impresia este că, în mileniul al II-lea î. Cr., aproape că fusese dat uitării. Faptul în sine atestă vechimea obiceiului israelit, menţionat pentru prima oară ca fiind practicat de Avraam ca parte a legământului său iniţial. Marele savant francez Roland de Vaux credea că, la început, israeliţii au practicat circumcizia drept rit de iniţiere înainte de căsătorie[101]. Aceasta îi era, de fapt, şi funcţia în cadrul comunităţilor străvechi la care este întâlnită circumcizia, fiind executată în jurul vârstei de treisprezece ani. Fiul lui Moise însă a fost circumcis imediat după naştere, de către mama sa, Sefora (Ieşirea 4:24–26), iar îndepărtarea ceremonială a prepuţului în a opta zi după naştere a fost apoi consfinţită prin legislaţia mozaică (Leviticul 12:3). Astfel, israeliţii au despărţit ritualul de legătura sa cu pubertatea masculină şi, în concordanţă cu tendinţa lor, deja pronunţată, de a istoriciza obiceiurile, au făcut din el un simbol indelebil al unui legământ istoric şi al apartenenţei la un popor ales[102]. Au păstrat tradiţia, moştenită de la Avraam, de a folosi în acest scop cuţite de cremene[103]. Legea circumciziei a fost menţinută mult timp după ce toate celelalte comunităţi străvechi au abandonat practica, drept semn nepieritor al unităţii dintre oameni şi credinţele

lor. Nu era doar un mod de a-i deosebi pe evrei de alte seminţii, cum spunea Tacit batjocoritor. Desigur că a avut şi acest efect, devenind astfel un element care s-a adăugat sentimentului antisemit tot mai accentuat[104].

Sabatul era o altă instituţie însemnată şi străveche ce-i deosebea pe israeliţi de alte popoare, constituind şi el o sămânţă a lipsei de popularitate de mai târziu. Din cât se pare, ideea a izvorât din astronomia babiloniană, dar rostul ei în Ieşirea şi Deuteronomul este explicat ca o comemorare ba a odihnei lui Dumnezeu după facerea lumii, ba a eliberării lui Israel din sclavia egipteană, ba ca o necesitate umanitară de a da salahorilor, în special sclavilor şi animalelor de povară, un timp de răgaz. Ziua de odihnă este una dintre cele mai importante contribuţii ale evreilor la confortul şi bucuria speciei umane. Era o zi sfântă şi în acelaşi timp şi o zi de odihnă, fiind tot mai mult asociată în minţile oamenilor convingerii de a fi poporul ales de către Dumnezeu, astfel că, în cele din urmă, Iezechiel îl arată pe Dumnezeu prezentând Sabatul ca o modalitate anume gândită de a-i diferenţia pe evrei de alte seminţii: „De asemenea le-am dat şi zilele Mele de odihnă, ca să fie semn între Mine şi ei, ca să cunoască ei că Eu sunt Domnul Sfinţitorul lor.”[105] Prin urmare, şi acesta a devenit un element în convingerea altor popoare că evreii se ţineau deoparte de restul umanităţii.

Israeliţii începeau de pe acum să devină un popor foarte distinct şi, din punct de vedere spiritual, erau, în anumite aspecte critice, înaintea epocii lor. În acelaşi timp însă, erau încă primitivi în raport cu standardele societăţilor avansate din 1250 î. Cr. Chiar şi în spiritualitatea lor păstrau multe elemente retrograde şi au continuat să o facă timp de multe secole. Într-adevăr, fiind un popor pentru care istoria şi dreptul aveau o importanţă centrală, înclinau să formalizeze totul şi să respecte vechi superstiţii. De exemplu, existau multe tabuuri privind relaţiile sexuale, sângele şi bătăliile[106]. Credinţa în magie era omniprezentă şi instituţionalizată. Moise nu numai că stătea de vorbă cu Dumnezeu faţă în faţă şi asista la miracole uluitoare, dar făcea el însuşi vrăji. Toiege şi sfori care se preschimbau în şerpi, vrăjitoria cea mai banală şi mai comună în Orientul Apropiat, erau parte integrantă din religia israelită, fiind sanctificate încă de pe vremea lui Moise şi Aaron. Oamenii se aşteptau ca primii profeţi, cel puţin, să facă vrăji, şi adeseori aceştia aveau întreaga recuzită a unui adevărat magician. Citim despre mantii vrăjite, precum cea purtată de Ilie, moştenită apoi de Elisei. Sedechia şi-a confecţionat o pereche de coarne magice de fier[107]. Samson ilustra credinţa că părul era un locaş al puterii, ceea ce se reflecta în tonsura rituală[108]. Profeţii ştiau să provoace stări extatice şi nu e exclus să fi folosit tămâie şi narcotice ca să producă efecte impresionante[109]. Într-o singură carte a Bibliei, năzdrăvăniile

consemnate includ o scamatorie cu magnet, una cu apă, inducerea unei boli, vindecarea ei, un antidot împotriva otrăvirii, o resuscitare, provocarea unui trăsnet, mărirea dimensiunilor unui vas cu ulei şi hrănirea unei mari mulţimi[110].

Cu toate acestea, israeliţii au fost primul popor care a aplicat în mod sistematic gândirea raţională la problemele religioase. Începând cu perioada lui Moise şi pe parcursul întregii lor istorii, raţionalismul a constituit un element central în credinţa iudaică. Într-un sens, este *chiar* elementul central, căci monoteismul în sine este o aplicare a unui sistem raţional. Dacă există putere supranaturală nepământeană, cum se face că ea poate iradia, ca să zicem aşa, din păduri şi izvoare, râuri şi stânci? Dacă mişcările soarelui şi ale lunii şi ale stelelor pot fi prezise şi măsurate, prin urmare se supun legilor obişnuite, cum pot fi ele atunci sursa autorităţii nenaturale, căci şi ele sunt în mod limpede părţi ale naturii? Atunci de unde vine puterea? Aşa cum omul deprinde felul de a domina natura, animalele şi tot ce e neînsufleţit, nu trebuie oare ca şi puterea divină, *a fortiori*, să fie vie şi corporală? Şi, dacă Dumnezeu trăieşte, cum poate fi puterea lui împărţită în mod arbitrar şi inegal într-un panteon de divinităţi? Ideea de Dumnezeu limitat este o contradicţie. În momentul în care procesul raţiunii este aplicat divinităţii, ideea de Dumnezeu unic, omnipotent şi corporal, care, fiind infinit superior în putere omului, şi ca urmare şi în virtute, este permanent condus în acţiunile sale de principii etice sistematice, se impune în mod firesc. Privind retrospectiv lucrurile din perspectiva secolului XX, vedem iudaismul ca fiind cea mai conservatoare dintre religii. Dar la originile sale a fost cea mai revoluţionară. Monoteismul etic a început procesul prin care a fost distrusă imaginea despre lume a Antichităţii.

Acceptând conceptul de Dumnezeu unic, omnipotent, israeliţii au dedus în mod corect că el nu putea fi parte din lume – aşa cum erau zeii păgâni –, cu atât mai puţin întregul ei; nu era una dintre forţele care sprijineau universul, nici toate forţele la un loc. Dimensiunile sale erau infinit mai mari: întregul univers era creaţia lui, nici mai mult, nici mai puţin. Prin urmare, israeliţii îi atribuiau lui Dumnezeu o putere şi o distanţă mult mai mari decât o făcea orice altă religie. Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor, de la cutremure la dezastrele politice şi militare. Nu există altă sursă de putere, demonii fiind stârniţi tot de Dumnezeu; divinitatea este indivizibilă, unică, singulară. Şi, din moment ce Dumnezeu nu este doar mai mare decât lumea, ci infinit mai mare, ideea de a-l reprezenta este absurdă[111]. Este logic, prin urmare, că încercarea de a-i face un chip este insultătoare. Interdicţia pusă de israeliţi reprezentărilor imagistice, deşi nu este cel mai vechi aspect al religiei lor, datează de mult şi a apărut curând după încetăţenirea cultului monoteismului. A devenit

simbolul cumplit al fundamentaliştilor puritani ai religiei, aspectul pe care l-au considerat drept cel mai dificil de a fi impus naţiunii ca întreg, cea mai evidentă, mai vizibilă deosebire între religia israelită şi toate celelalte, dogma cea mai antipatizată de restul lumii, deoarece însemna că israeliţii riguroşi, iar mai târziu evreii, nu-şi puteau cinsti dumnezeii. Era strâns legat nu numai de exclusivismul israelit, ci şi de agresiune, căci li se spunea nu numai să renege imaginile, ci să le şi distrugă:

> *Jertfelnicele lor să le stricaţi, stâlpii lor să-i sfărâmaţi; să tăiaţi dumbrăvile lor cele sfinţite şi dumnezeii lor cei ciopliţi şi să-i ardeţi în foc; căci tu nu trebuie să te închini la alt Dumnezeu, fără numai Domnului Dumnezeu, pentru că numele Lui este „Zelosul"; Dumnezeu este zelos. Nu cumva să intri în legătură cu locuitorii ţării aceleia, pentru că ei, urmând după dumnezeii lor şi aducând jertfe dumnezeilor lor, te vor pofti şi pe tine să guşti din jertfa lor. Şi vei lua fetele lor soţii pentru fiii tăi şi fetele tale le vei mărita după feciorii lor; şi vor merge fetele tale după dumnezeii lor şi fiii tăi vor merge după dumnezeii lor.*

Acest pasaj din Ieşirea reflectă o spaimă şi un fanatism neobişnuite[112].

Mai mult chiar, israeliţii presupuneau în mod eronat – dacă într-adevăr o făceau – că folosirea imaginilor era o formă de infantilism religios. Majoritatea religiilor antice din Orientul Apropiat nu priveau idolii de lemn sau de piatră sau bronz drept dumnezei în sine. Imaginea era doar un mijloc practic prin care închinătorul simplu, de rând, poate să vizualizeze divinitatea şi să ajungă la o comuniune spirituală cu ea. Aceasta a fost justificarea dintotdeauna a romano-catolicilor pentru folosirea imaginilor, nu numai ale lui Dumnezeu, ci şi ale sfinţilor. Abandonând păgânismul, israeliţii aveau tot dreptul să insiste asupra unei intelectualizări mai mari a divinităţii, o deplasare spre abstract. Făcea parte din revoluţia lor religioasă. Dar intelectualizarea e dificilă, încât israeliţii înşişi nu dispreţuiau ajutoarele vizuale, chiar dacă era vorba de imagini verbale. Biblia abundă în reprezentări antropomorfice ale divinităţii.

Mai există încă o contradicţie. Cum poate fi omul făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, dacă acest chip al lui Dumnezeu este de neînchipuit, prin urmare neîngăduit? Cu toate acestea, noţiunea de om făcut după chipul divin este un element la fel de central al religiei ca şi interdicţia impusă idolilor. Într-un fel, este fundamentul moralităţii sale, fiind un principiu extrem de cuprinzător[113]. Deoarece omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, el aparţine lui Dumnezeu; conceptul îl ajută pe om să înţelegă că nu are drept de proprietate real şi permanent nici măcar asupra lui însuşi, cu atât mai puţin asupra a orice primeşte din marea mărinimie a lui Dumnezeu. Trupul lui este doar luat în arendă; răspunde în faţa lui Dumnezeu pentru ceea ce face cu el. Dar principiul mai înseamnă şi că trupul – omul – trebuie tratat cu respect şi chiar demnitate. Omul are drepturi inalienabile. Într-adevăr, codul mozaic este un cod nu numai de obligaţii şi interdicţii, ci şi de drepturi, în formă embrionară.

Şi e chiar mai mult decât atât: e o declaraţie primitivă de egalitate. Nu numai că omul – considerat drept categorie – este făcut după chipul lui Dumnezeu, ci toţi oamenii, ca indivizi, sunt făcuţi după chipul lui Dumnezeu. În acest sens, toţi sunt egali. Această egalitate nu e noţională; este reală într-un sens foarte important. Toţi israeliţii sunt egali în faţa lui Dumnezeu, prin urmare egali în faţa legii lui. Dreptatea este pentru toţi, indiferent de alte inegalităţi care pot să existe. Tot felul de privilegii sunt implicite şi explicite în codul mozaic, dar, în ceea ce priveşte lucrurile esenţiale, codul nu distinge între diferitele tipuri de credincioşi. Toţi au acceptat în egală măsură legământul; a fost o decizie populară, chiar democratică.

Prin urmare, israeliţii creau un nou tip de societate. Ulterior, Iosephus avea să folosească termenul de „teocraţie”, adică „ceea ce pune toată suveranitatea în mâinile lui Dumnezeu”, cum a definit-o el[114]. Înţelepţii aveau să o numească „a lua asupră-şi jugul împărăţiei Cerurilor”[115]. Or fi avut israeliţii tot felul de judecători, dar autoritatea lor era indirectă, de vreme ce Dumnezeu făcea legea şi intervenea permanent, pentru a se asigura că era urmată întocmai. Faptul că Dumnezeu conducea însemna că, în practică, legea lui era cea care conducea. Şi de vreme ce toţi erau în egală măsură supuşi legii, avem de-a face cu primul sistem care a întruchipat dublul merit al statului de drept şi al egalităţii în faţa legii. Filon l-a numit „democraţie”, descriind-o pe aceasta drept „structura cea mai bună şi mai supusă legilor”. Dar prin democraţie el nu înţelegea că întreaga populaţie se afla la conducere, ci o definea ca pe o formă de guvernare care „respectă egalitatea, fiind cârmuită de lege şi dreptate”[116]. Mai corect ar fi trebuit să denumească sistemul evreiesc drept „teocraţie democratică”, întrucât asta şi era în esenţă[117].

În epoca lui Moise, prin urmare, israeliţii îşi accentuau tot mai mult,

confirmând-o, o tendinţă pe care am observat-o deja ca fiind distructivă pentru ordinea existentă. Erau o seminţie de sclavi care s-au ridicat împotriva stăpânului lor egiptean, cea mai veche şi mai autarhică monarhie din lume. Au fugit în deşert şi şi-au primit legile într-o adunare populară de masă, nu într-un oraş străvechi, ci pe versantul golaş al muntelui, de la o căpetenie barbară care nici măcar nu-şi spunea rege. Nu ştim unde se găsea Muntele Sinai al lui Moise. Poate că era un vulcan încă activ. Actuala Mânăstire Sinai a fost întotdeauna un locaş creştin; se ştie cu certitudine că datează din secolul al IV-lea d. Cr., dar nu e exclus să fie cu aproximativ 200 de ani mai veche. Chiar şi aşa, tot o despart 1450 de ani de momentul în care a coborât Moise de pe munte. E posibil ca, după ce israeliţii s-au stabilit în Canaan, Sinaiul mozaic să fi rămas un loc de pelerinaj timp de generaţii întregi. Tradiţia însă s-a pierdut cu timpul, locul a fost dat uitării şi e puţin probabil ca primii creştini să se fi dus exact acolo, şi nu în altă parte. Totuşi, acel loc dramatic, cu frumuseţea lui sălbatică şi cumplită, are o dimensiune poetică. Este cadrul cel mai potrivit pentru actul formator al unui popor revoluţionar care nu recunoştea oraşele, puterea şi bogăţia vremii şi care putea să-şi dea seama că există o ordine morală superioară ordinii lumii. Ulterior, într-un fragment dramatic, Deutero-Isaia avea să exprime exaltarea iudaică a neputinţei în persoana Slujitorului Suferind al Domnului, care în cele din urmă iese victorios; încă şi mai târziu, un sectant evreu, Sfântul Pavel, avea să întrebe: „Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înţelepciunea lumii acesteia?” şi cita scripturile: „Căci scris este: «Pierde-voi înţelepciunea înţelepţilor şi ştiinţa celor învăţaţi voi nimici-o.»”[118] Dar izvoarele acestei tradiţii au izbucnit în Sinai[119].

Cu lunga lor experienţă de străini şi pribegi, pentru israeliţi exodul lor din Egipt şi rătăcirile în deşert şi în regiunea muntoasă a Sinaiului nu reprezentau o noutate. Însă acest episod, care a durat probabil o jumătate de secol, tindea să le confirme singularitatea, antinomismul, caracterul aparte. După cum a observat istoricul evreu Salo Baron, este ciudat că Dumnezeul căruia i se închinau ei, în ciuda manifestării lui divine de pe Muntele Sinai, a rămas portabil, ca în vremea lui Avraam: locuia pe arcă, un fel de cuşcă mai mare şi mai sofisticată, sau era prezent în tabernacului din cort, sau funcţiona prin tragerea la sorţi, Urim şi Tumim.4[120] Această esenţă mutabilă a fost prezentă chiar şi în epoca Templului, iar ideea că Dumnezeu nu avea un loc al lui stabil a fost reluată cu uşurinţă după căderea Templului şi a rămas de atunci precumpănitoare în iudaism. Se potriveşte mult mai firesc cu noţiunea iudaică de Dumnezeu universal, omniprezent, dar invizibil. În plus, reflectă o extraordinară adaptabilitate a poporului, o mare capacitate de a-şi fixa rădăcini cu repeziciune, de a şi le smulge şi de a le împlânta în altă parte, o tenacitate admirabilă în a-şi urmări scopul,

indiferent de cadru. După cum se exprimă Baron, „mai curând puterea religioasă şi etnică de perseverenţă decât puterea politică de expansiune şi cucerire a devenit piatra de temelie a credinţei şi practicii evreieşti”[121].

Cu toate acestea, trebuie să subliniem din nou că israeliţii, deşi mânaţi de o stare de continuă agitaţie, nu erau nomazi de deşert, nici prin origine şi nici prin înclinaţie. Nici chiar rătăcirile lor prin Sinai nu erau cu adevărat nomade. Grupajul de povestiri despre exod, acoperind aproximativ treizeci şi şapte de ani, se concentrează asupra cuceririi regiunii Cadesh (Kadesh), bogată, cu apă multă, pe care au luat-o de la amaleciţi. S-au făcut încercări de identificare şi a altor locuri menţionate în Ieşirea. Dar a închipui pe hartă rătăcirile lor, chiar dacă s-au făcut asemenea tentative, nu are ca rezultat decât presupuneri[122]. Există o teorie interesantă, anume că tribul leviţilor, căruia însuşi Moise îi aparţinea şi care curând avea să pretindă dreptul exclusiv la sacerdoţie, a fost primul care s-a stabilit în Cadesh, unde a întemeiat o nouă religie. Celelalte triburi se aflau de-acum în Canaan. Ultimul trib care şi-a croit drum pe Pământul Făgăduinţei a fost tribul lui Iosif, din Egipt, şi leviţii din Cadesh, care au fost reformaţi de Moise drept instrument pentru venerarea ferventă a lui Iahve. Sub acest impuls dinamic s-a născut societatea israeliţilor, având religia drept catalizator[123]. Plauzibil, dar imposibil de demonstrat.

Odată cu intrarea în Canaan şi cucerirea lui, începe totuşi să se clarifice structura evenimentelor istorice, pe măsură ce tot mai multe dovezi arheologice confirmă sau lămuresc documentele biblice. Cartea lui Iosua, numită astfel după prima mare căpetenie militară a israeliţilor, poate fi acum privită ca o relatare esenţial istorică, deşi cu rezerve importante. Iosua, fiul lui Navi, din tribul lui Efraim, îl slujea pe Moise drept şef al pazei, fiind paza lui de corp în Sinai şi comandând corpul de gardă al cortului. Şi-a câştigat reputaţia militară în timpul rătăcirilor, într-o confruntare disperată la Rafidim, cu o trupă condusă de şeicul Amalec. Moise i-a ordonat lui Iosua să iasă să se lupte cu amaleciţii, în vreme ce el însuşi stătea „în vârful muntelui şi toiagul lui Dumnezeu va fi în mâna mea”. Aaron şi Or sprijineau braţele ridicate ale bătrânului profet pentru a-i încuraja pe războinici: „Şi au stat mâinile lui ridicate până la asfinţitul soarelui. Şi a zdrobit Iosua pe Amalec şi tot poporul lui cu ascuţişul sabiei.”[124] Chiar înainte de moartea sa, Moise i-a transferat lui Iosua conducerea, „punându-l mai mare peste obşte”, în cadrul unei adunări publice solemne. Prin aceasta el a devenit profet şi general în acelaşi timp: „Iar Iosua, fiul lui Navi, s-a umplut de duhul înţelepciunii, pentru că îşi pusese Moise mâinile asupra lui.”[125]

Astfel a început Iosua cucerirea Canaanului şi într-o mare măsură a încheiat-o. Poate că nu a avut sub comanda sa pe toţi israeliţii, cel

puţin la început. Şi nici nu a comandat o invazie pe scară largă. În cea mai mare parte, stabilirea lor acolo a fost un lung proces de infiltrare sau de alipire a unor triburi afiliate care, după cum am văzut, stăpâneau deja câteva oraşe, de exemplu Sichem. Au avut însă loc numeroase ambuscade locale şi câteva asedii spectaculoase. Canaaniţii formau o civilizaţie superioară material celei israelite şi cu siguranţă aveau arme mult mai bune şi oraşe puternice, construite din piatră. Cucerirea israelită e dominată de un sentiment de disperare, ceea ce explică de ce erau atât de nemiloşi de câte ori reuşeau să înfrângă rezistenţa unui oraş.

După traversarea Iordanului, primul oraş care a căzut a fost Ierihonul, unul dintre cele mai vechi din lume. Săpăturile întreprinse de Kathleen Kenyon şi datările cu carbon indică faptul că oraşul este din mileniul al VII-lea î. Cr. În epoca timpurie şi în cea mijlocie a bronzului, avea ziduri uriaşe şi forţa apărării sale a inspirat unul dintre cele mai impresionante pasaje din Biblie. Iosua, profetul-general, a ordonat preoţilor să poarte Chivotul în jurul oraşului timp de şase zile la rând, în sunetul trâmbiţaşilor care suflau în coarnele de berbec; în cea de-a şaptea zi, „când au sunat preoţii din trâmbiţe”, el a ordonat tuturor oamenilor: „Strigaţi că v-a dat Domnul cetatea!” Şi „a strigat tot poporul împreună cu glas tare şi puternic şi s-au prăbuşit toate zidurile împrejurul cetăţii”[126]. Din pricina eroziunii, cercetările lui Kenyon n-au lămurit felul în care au fost distruse zidurile; după părerea ei, se prea poate să fi fost vorba de un cutremur pe care israeliţii l-au atribuit unei intervenţii divine. Relatarea biblică spune: „Şi au dat junghierii tot ce era în cetate: bărbaţi şi femei şi tineri şi bătrâni şi boi şi oi şi asini, toţi au trecut prin ascuţişul sabiei”. Kathleen Kenyon a stabilit că oraşul a ars până în temelii la acea dată şi, în plus, nu a fost repopulat multă vreme după aceea, ceea ce se potriveşte cu hotărârea lui Iosua ca nimeni să nu reconstruiască oraşul şi cu ameninţarea lui: „Blestemat să fie înaintea Domnului tot cel ce se va scula şi va zidi cetatea aceasta a Ierihonului.”[127]

Iosua nu trecea prin foc şi sabie un oraş dacă putea să evite acest lucru. Prefera să negocieze predarea, sau chiar o alianţă sau o înţelegere paşnică. Aşa s-a întâmplat, de exemplu, în cazul oraşului Ghibeon. Numai că Iosua a descoperit că locuitorii nu au respectat învoiala, astfel că, deşi i-a salvat de răzbunarea israeliţilor, „i-a pus [Iosua] tăietori de lemne şi cărători de apă pentru obşte”[128]. Biblia spune că Ghibeonul era „cetate mare”, „ca una ce era dintre cetăţile domneşti”. Localizarea sa exactă a fost stabilită după cel de-al Doilea Război Mondial de către arheologul american James Pritchard. În Biblie se găsesc nu mai puţin de patruzeci şi cinci de referiri la Ghibeon, dintre care foarte multe au fost confirmate de Pritchard. Era centrul unei regiuni producătoare de vinuri fine, încât oraşul avea

pivniţe subterane în care vinul era păstrat în butoaie de nouă galoane fiecare. Pe mânerele a 25 de asemenea butoaie, Pritchard a găsit literele *gb'n* – Ghibeon[129]. Pierderea oraşului a fost considerată un fapt atât de important, încât cinci regi amorei au încercat să-l recucerească. Iosua a venit tocmai din Ghilgal, „şi împreună cu dânsul tot poporul bun de război şi toţi bărbaţii viteji" – acum avea o mică armată regulată –, şi i-a învins pe amorei într-o bătălie cumplită, purtată în timpul unei grindine mari: „cei ce au murit de grindină au fost mai mulţi decât cei ucişi de fiii lui Israel cu sabia în luptă". A urmat o scenă dramatică, conform documentelor Bibliei. Iosua avea nevoie de lumina zilei pentru a desăvârşi nimicirea armatei amoreilor, prin urmare s-a rugat lui Dumnezeu să limpezească vremea: „«Stai, soare, deasupra Ghibeonului, şi tu, lună, opreşte-te deasupra văii Aialon!» Şi s-a oprit soarele şi luna a stat până ce Dumnezeu a făcut izbândă asupra vrăjmaşilor lor."[130]

A urmat o victorie încă şi mai importantă a lui Iosua, asupra lui Iabin, regele Hatzorului, care încercase să realizeze o coaliţie în nordul Canaanului pentru a-i ţine departe pe invadatorii israeliţi. A strâns o armată uriaşă, „ca nisipul de la marginea mării", dar Dumnezeu „le-a ars carele cu foc". Apoi Iosua, „întorcându-se, a luat Hatzorul şi pe regele lui l-a omorât cu sabia… Şi a ucis toată suflarea din acesta cu sabia, dând toate pieirii; şi n-a rămas niciun suflet, iar Hatzorul l-a ars cu foc"[131]. Între 1955 şi 1959, generalul-arheolog israelian Yigael Yadin a întreprins săpături arheologice minuţioase în regiunea Hatzor, scoţând la iveală un oraş întins şi minunat, cu o secţiune mai joasă, de 200 de acri, şi o citadelă de 24 de acri, loc de găzduire pentru o cifră estimativă de 50.000 de oameni. Existau porţi puternice şi ziduri masive. Şi aici, urmele de incendiu şi distrugere datând din secolul al XIII-lea î. Cr., vreme la care a avut loc cucerirea israelită, coincid cu mărturiile biblice. Printre dărâmături, Yadin a găsit o stelă de templu mutilată, aparţinând zeului lunii Baal Hamman, mâinile lui ridicate simbolizând-o pe soţia sa, Tanit; prin urmare, oamenii lui Iosua au împlinit porunca de „a le sfărâma altarele"[132].

În ciuda victoriilor spectaculoase ale lui Iosua, cucerirea Canaanului n-a fost câtuşi de puţin desăvârşită la vremea la care a murit el. Consolidarea aşezărilor israelite, cucerirea oraşelor rămase şi, în cele din urmă, ocuparea coastei a luat mai mult de două secole, 1200–1000 î. Cr., şi n-au fost realizate complet decât după întemeierea regatului unificat al Israelului, la sfârşitul mileniului. Diferitele triburi israelite acţionau independent unele de altele, angajându-se uneori în tot felul de lupte. Aveau o mulţime de duşmani: enclave canaanite, triburi năvălitoare de beduini, noua ameninţare a filistenilor care exercitau presiuni dinspre coastă. De asemenea, trebuiau să preia o

serie de activităţi de la canaaniţii pe care-i înfrânseseră – să reconstruiască oraşele, să lucreze pământul. În Cartea lui Iosua, Dumnezeu le spune: „Şi v-am dat ţara cu care nu v-aţi ostenit şi cetăţile pe care nu le-aţi zidit şi trăiţi în ele; din viile şi din grădinile de măslini pe care nu le-aţi sădit, iată, mâncaţi roade.”[133] O confirmă săpăturile arheologice, care arată că israeliţii erau surprinzător de inferiori predecesorilor lor canaaniţi în ceea ce priveşte tehnologia civilă, în special construcţiile şi olăritul[134]. Fiii lui Israel aveau multe de învăţat.

În plus, deşi mică, Palestina este o ţară de o mare varietate, împărţită în patruzeci de unităţi geografice şi climaterice diferite[135]. Tocmai acest fapt îi conferă ţării extraordinara sa fascinaţie şi frumuseţe. Dar a avut în acelaşi timp tendinţa de a perpetua diviziunile tribale şi de a împiedica unitatea. Tradiţia israelită, deja bine consolidată, de egalitate, de discuţii în cadrul comunităţii, dezbateri şi argumentări aprinse, făcea ca triburile să fie ostile ideii de stat centralizat, care ar fi impus plata unor impozite grele pentru armata permanentă de soldaţi profesionişti. Preferau armatele tribale care îndeplineau serviciul militar fără plată. Cartea Judecătorilor, care acoperă primele două secole ale stabilirii în regiune, dă impresia că israeliţii aveau parte de mult mai multă cârmuire decât erau ei pregătiţi să tolereze. „Judecătorii” nu erau conducători naţionali, care să se succeadă la putere. În mod normal, conducea fiecare câte un trib şi e posibil ca unii să fi fost contemporani între ei. Prin urmare, fiecare coaliţie militară trebuia negociată pe o bază *ad-hoc*, după cum o sintetizează Barac, căpetenia „din Chedeşul Neftalimului”, Deborei – proorociţa: „De mergi tu cu mine, mă voi duce; iar de nu mergi cu mine, eu nu mă voi duce.”[136] Cartea Judecătorilor – un document istoric, fără îndoială, plin de informaţii fascinante despre Canaan în epoca târzie a bronzului – este cu toate acestea pigmentată cu elemente şi fantezii mitice, prezentate într-o formă confuză, încât ordonarea cronologică a istoriei acelei perioade este dificil de realizat.

Faptul în sine nu contează prea mult, deoarece Cartea Judecătorilor transmite lucruri mult mai importante. În primul rând, clarifică natura esenţialmente democratică şi meritocratică a societăţii israelite. Este o carte plină de eroi charismatici, dintre care mulţi sunt de condiţie joasă prin naştere, dar urcă treptele ierarhice prin propriile lor capacităţi şi energii, care la rândul lor sunt scoase la iveală prin favoarea divină şi prin numirea în funcţie. Astfel, când Eglon, regele Moabului, şeicul din oaza care „stăpânea cetatea palmierilor”, i-a asuprit pe câţiva din neamul lui Veniamin, „Domnul le-a ridicat [ca] izbăvitor” pe Aod, „care era stângaci”, un dezavantaj foarte serios în acele vremuri, în special pentru un om sărac. Aod era mult prea modest ca obârşie ca să poarte armă. Astfel că „şi-a făcut sabie cu

două ascuţişuri, lungă de un cot”, a ascuns-o „sub mantaua sa” şi i-a convins pe israeliţi să pună mână de la mână ca să strângă daruri cu care să câştige intrarea la şeic. Eglon era „un om foarte gras”, care şedea „într-un foişor răcoros pe care îl avea acolo, la o parte”. Aod şi-a scos arma făcută de el însuşi, a împlântat lama în pântecul şeicului, „şi grăsimea a acoperit ascuţişul sabiei, aşa încât el n-a mai putut-o scoate din rană, şi murdăria a ieşit afară”. Acest asasinat politic, dus la îndeplinire cu mare cutezanţă şi pricepere, l-a ridicat pe Aod la rangul de comandant local, ca apoi să subjuge de tot Moabul: „şi s-a liniştit ţara lui optzeci de ani”[137].

Nu numai bărbaţii săraci şi stângaci, dar şi femeile făceau acte de eroism, ajungând căpetenii. Debora, o altă figură demnă de reţinut din oaza-ţară, era o mistică pioasă, aprigă din fire, care profetiza şi cânta. Locuia „sub palmier” şi populaţia locală „venea acolo la ea […] să se judece”. Această femeie extraordinară, căsătorită cu un oarecare Lapidot (despre care nu aflăm nimic), a organizat o coaliţie armată împotriva lui Iabin, unul dintre regii de frunte ai Canaanului, nimicindu-i armata. Ca şi când asta n-ar fi fost de-ajuns, generalul canaanit Sisera, după ce a fost înfrânt, s-a refugiat în cortul Iaelei, o femeie israelită încă şi mai cumplită, „femeia lui Heber Cheneul”. Iaela i-a dat un pat, l-a lăsat să adoarmă, apoi a scos un ţăruş de la cort şi a luat „un ciocan în mâna sa şi s-a apropiat de el încetişor şi i-a înfipt ţăruşul în tâmpla lui, aşa încât l-a pironit la pământ”[138]. La care Debora, cu vocea ei cântată, caracteristică profeţilor, a izbucnit într-un imn de victorie, un poem sălbatic şi minunat, care proslăveşte acest stupefiant şi trădător act de violenţă.

Cel mai umil ca origine era Ieftae, fiul unei prostituate, aruncat afară din casa tatălui său, încă din fragedă tinereţe, de către fraţii săi mai mari, din pricina îndeletnicirii mamei sale. Neavând încotro, Ieftae s-a dus să trăiască în ţinuturile rău famate, unde a alcătuit o bandă: „s-au adunat împrejurul lui Ieftae oameni fără căpătâi şi umblau cu dânsul”[139]. Când au atacat amoniţii, şeful ăsta de bandă – printr-o răsturnare a ordinii fireşti, care devenea tipică pentru istoria israelită – a ajuns să fie căutat de membrii proeminenţi ai aşezării israelite din zonă, cu rugămintea de a le deveni căpetenie de război. El a acceptat, punând condiţia să rămână conducătorul lor şi în vreme de pace. După o tentativă surprinzătoare de a negocia un tratat de pace – poveştile din Judecătorii nu sunt niciodată lipsite de întorsături neaşteptate, iar acest pasaj aruncă o privire fascinantă asupra procedurilor diplomatico-religioase ale vremii –, Ieftae a făcut o mare făgăduinţă Domnului pentru a-i cere ajutor. Primind ajutorul, a înfrânt duşmanul în bătălie şi a cucerit 20 de oraşe, bătându-i cumplit, „şi au fost umiliţi Amoniţii în faţa fiilor lui Israel”. El însă făgăduise să „jertfească Domnului” pe oricine ieşea din casa lui să-l întâmpine la

întoarcerea acasă, şi aşa s-a făcut că a fost întâmpinat chiar de singurul său copil, o fiică, ce „i-a ieşit în întâmpinare cu timpane şi jocuri”. Prin urmare, în această poveste ciudată şi îngrozitoare, Ieftae se simte obligat să-şi împlinească jurământul şi să-şi sacrifice copilul, iar fiica îşi acceptă soarta, cerând doar un răgaz de două luni pentru ca împreună cu alte fecioare „să mă duc şi să mă sui pe munte şi să-mi plâng fecioria cu prietenele mele”[140]. Nu cunoaştem nici măcar numele acestei fiinţe inocente şi tragice.

Cele mai ciudate sunt cele trei capitole din Cartea Judecătorilor care descriu înălţarea, decăderea şi, în final, moartea de martir ale lui Samson. El a fost un alt membru de origine umilă al societăţii, un nazarinean cu păr lung şi despletit, hărăzit, dintr-un motiv necunoscut nouă, serviciului divin. Fără îndoială că Samson, în ciuda elementelor mitice din povestirea biblică, ce-l transformă într-un Hercule israelit, este o persoană reală, un amestec ciudat de delincvent juvenil şi erou, puternic şi sărac cu duhul, cu accese paranoice de violenţă, cu o predilecţie spre actele de vandalism şi piromanice, spre desfrâu şi femei păcătoase. El este exemplul cel mai grăitor al faptului, subliniat în mod repetat în Cartea Judecătorilor, că Dumnezeu şi societatea sunt adesea serviţi de indivizi pe jumătate delincvenţi, proscrişi, neadaptaţi care devin, prin faptele lor vitejeşti, eroi populari şi apoi, cu trecerea timpului, eroi religioşi. Prin natura sa religioasă, Israel era o societate puritană, dar este remarcabil cât de des îşi îndreaptă Dumnezeu atenţia asupra păcătoşilor şi răspunde cu generozitate când aceştia apelează la el. Astfel, Samson, batjocorit, orbit şi legat în lanţuri de aramă, îi strigă lui Dumnezeu: „Doamne Dumnezeule, adu-Ţi aminte de mine şi întăreşte-mă încă o dată, o, Dumnezeule, ca printr-o singură lovitură să mă răzbun pe Filisteni pentru cei doi ochi ai mei!”[141] Se pare că Dumnezeu i-a răspuns, deşi Biblia nu e explicită în această privinţă. Unele dintre actele de vitejie ale lui Samson sunt cel mai puţin plauzibile dintre faptele relatate în Judecătorii, dar contextul povestirii este autentic. La acea vreme începea să se resimtă presiunea filistenilor aflaţi în zona de coastă, chiar dacă încă nu exista o stare de război între ei şi israeliţi, iar Samson nu conduce o armată. Dimpotrivă: între cele două comunităţi există contacte şi relaţii comerciale permanente, precum şi căsătorii mixte, lucru atestat de descoperirile arheologice – de pildă, piesele de artizanat filistean găsite în oraşul israelit Bet-Shemesh[142]. Minunile din Judecătorii sunt întotdeauna construite pe un fundament de adevăr.

Ceea ce aduce în discuţie un al doilea aspect important al perioadei. Israeliţii îşi dezvoltau darul imaginaţiei, observat de altfel şi până acum, şi, privită din această perspectivă, Cartea Judecătorilor este cea mai însemnată colecţie de povestiri din întreaga literatură a lumii. Există o unitate tematică fundamentală, pe care se ţese o uluitoare

varietate de incidente. Economia mijloacelor de expresie este admirabilă. Personaje vii, creionate într-o propoziţie sau două, sărind parcă din pagină; un detaliu ales cu ingeniozitate dă viaţă fundalului, naraţiunea se desfăşoară rapid.

Pentru prima oară se impune să subliniem aici o anumită caracteristică a Bibliei: detaliul minor, dar de neuitat. Astfel, în capitolul 12 ni se spune că fugarii efraimiţi duşi la vadul Iordanului erau obligaţi să rostească cuvântul „shibolet”, galaaditenii ştiind că duşmanii lor nu-l puteau pronunţa pe „ş”; prin urmare, când aceştia rosteau „shibolet”, erau imediat identificaţi drept efraimiţi şi erau înjunghiaţi[143]. Detaliul nu este prin nimic important în povestire, dar povestitorul a fost atât de frapat – ca şi noi, de altfel –, încât nu s-a îndurat să-l lase deoparte. Acelaşi simţ al detaliului îl întâlnim şi în povestea tânărului David, în Cartea Întâi a lui Samuel, când acesta apare în faţa lui Achish, regele din Gat, prefăcându-se a fi nebun, „făcând năzdrăvănii şi scriind pe uşi; mergea în mâini şi lăsa să-i curgă balele pe barbă”, prin aceasta provocând comentariul furios al lui Achish: „Nu vedeţi că este un om nebun? La ce l-aţi adus la mine?”[144] Şi tot la fel, strălucitul autor al Cărţii a Doua a lui Samuel simte nevoia să ne dea câteva detalii fascinante despre căpetenia lui Solomon, Benaia, fiul lui Iehoiada, care a făcut multe „fapte mari, a ucis pe cei doi fii ai lui Ariel Moabitul şi s-a coborât într-o groapă şi a ucis un leu la vreme de iarnă. Tot el a ucis un egiptean de o statură falnică. Egipteanul avea suliţă în mână, iar el s-a dus la acela cu un băţ, i-a smucit suliţa şi l-a ucis cu ea”[145].

Instinctul acesta nu era doar – sau mai ales – literar, ci istoric. Dragostea israeliţilor pentru trecut era atât de puternică, încât îşi supra-încărcau povestirile cu informaţii pitoreşti şi atunci când scopul didactic era neclar ori chiar lipsea cu desăvârşire. Istorisirile din cărţile Judecătorilor şi ale lui Samuel nu sunt doar povestiri, ci istorie adevărată. În literatura israelito-iudaică din această perioadă, nu există nimic din lipsa de finalitate a mitului sau a cronicii păgâne. Naraţiunea e consemnată cu un scop irezistibil: acela de a spune povestea, în egală măsură dătătoare de speranţă şi ameninţătoare, despre relaţia unui popor cu Dumnezeu, şi, întrucât scopul este atât de serios, povestea trebuie să fie exactă – adică autorul trebuie să creadă în ea fără nicio rezervă. Prin urmare, este istorie. Şi, întrucât se ocupă atât de evoluţia instituţiilor, cât şi de război şi cuceriri, istoria aceasta este extrem de instructivă pentru noi.

Într-adevăr, Cartea Judecătorilor, deşi naivă în anumite privinţe, devine în altele un eseu despre evoluţia instituţională, deoarece arată cum întâmplări aspre i-au obligat pe israeliţi să-şi modifice teocraţia lor democratică până la a instaura regalitatea limitată. Pe la începutul cărţii, în capitolele 6–8, se relatează povestea lui Ghedeon, alt om

sărac şi de condiţie umilă, care „treiera grâul în arie” şi pe care Dumnezeu l-a făcut să devină „om puternic şi viteaz”. Iniţial, Ghedeon era o căpetenie măruntă, abia dacă avea trei sute de oameni sub comanda sa, dar succesul său ulterior a fost atât de mare, încât, pentru prima oară în istoria lui Israel, i s-a conferit dreptul de a lăsa moştenitor la tron: „Domneşte peste noi tu şi fiul tău, pentru că ne-ai izbăvit din mâinile madianiţilor”. Iar Ghedeon a răspuns: „Nici eu nu voi domni peste voi, nici fiul meu nu va domni peste voi. Ci Domnul să domnească peste voi!” Refuzând coroana, acest om bun şi umil îi arăta poporului că Israel era încă o teocraţie.

Totuşi, sunt istorici care cred că Ghedeon şi descendenţii lui ar fi putut deveni dinastia regală a lui Israel dacă fiul lui Ghedeon, Abimelec, nu s-ar fi preschimbat într-un monstru şi n-ar fi comis una dintre crimele cele mai stupefiante din întreaga Biblie, măcelărindu-i pe 70 dintre fiii tatălui său[146]. Astfel s-a sfârşit tragica familie a lui Ghedeon, dar o mare parte din restul Cărţii Judecătorilor arată implicit natura nesatisfăcătoare a sistemului tribal dezbinat, repetând morala: „În zilele acelea nu era rege în Israel şi fiece om făcea precum credea el că este bine”. Povestea lui Ieftae se sfârşeşte cu un episod scurt şi violent din războiul civil israelit. Ultimele trei capitole din carte relatează despre violarea şi uciderea atroce a concubinei unui levit în Ghibeea lui Veniamin, ceea ce duce la o confruntare crâncenă între urmaşii lui Veniamin şi alte triburi, un fel de război troian în miniatură. În acest timp, ameninţarea filistenilor devenea tot mai serioasă, pe măsură ce triburile lui Israel se luptau între ele. Felul în care sunt prezentate faptele poate fi considerat propagandă monarhistă *ex post facto* – cum susţin unii exegeţi –, dar faptele în sine erau destul de clare. Un duşman extern a făcut ca triburile să se unească şi Israel a adoptat un sistem central de comandă în caz de război, din pricină că nu avea altă alternativă.

Filistenii constituiau un adversar mult mai redutabil decât canaaniţii indigeni pe care israeliţii îi deposedau ori îi transformau în iloţi. Într-adevăr, se fac aluzii în Biblie la faptul că israeliţii aveau un sentiment de vinovăţie din pricină că acaparau pământul canaaniţilor[147], o ciudată prefigurare a mustrărilor de conştiinţă ale israelienilor în privinţa arabilor palestinieni apatrizi din a doua jumătate a secolului XX. Cu toate acestea, israeliţii îşi ascundeau orice remuşcare în credinţa că această cucerire era un act de pietate: căci „pentru necredinţa popoarelor acestora le izgoneşte Domnul de la faţa ta”[148]. Dimpotrivă, filistenii erau ei înşişi agresori; nu încape nicio îndoială în această privinţă. Ei făceau parte din seminţia cea mai prădalnică a epocii târzii a bronzului, aşa-numitele popoare ale mării, care au distrus ceea ce mai rămăsese din civilizaţia minoică în Creta şi n-a lipsit mult să cucerească Egiptul. Când marele faraon Ramses III al

celei de-a nouăsprezecea dinastii i-a alungat din regiunea Nilului, în bătăliile magnific reprezentate la Karnak, aceşti *pulesti* au luat-o spre nord-est şi s-au stabilit pe coasta care încă le mai poartă numele, Palestina. Cele cinci oraşe mari pe care le-au construit acolo, Ascalon, Ashdod, Ekron, Gad şi Gaza, n-au fost excavate sistematic şi au mai rămas încă multe de aflat despre cultura lor. Nu încape nicio îndoială că erau războinici. Încă de pe atunci aveau arme de fier. Erau foarte disciplinaţi în organizare, având o aristocraţie de tip feudal-militar. În jurul anului 1050 î. Cr., după ce i-au exterminat pe canaaniţi din zona de coastă, au început să se deplaseze în număr mare spre regiunile deluroase din interior, ocupate acum în principal de israeliţi. Din cât se pare, au cucerit cea mai mare parte din Iudeea în sud, dar niciun teritoriu la est de Iordan sau în Galileea de Nord. Tribul lui Veniamin a avut cel mai mult de suferit de pe urma lor, reprezentând avangarda rezistenţei[149].

Perioada care începe cu campania naţională împotriva filistenilor este deosebit de bogată în documente. La acea vreme, israeliţii deveniseră pasionaţi cronicari ai istoriei. Cea mai mare parte a acestui material a dispărut pentru totdeauna. Cartea Judecătorilor face referiri frustrante la cronici pierdute. Ni se spune, de asemenea, despre „Cartea cronicilor regilor lui Israel", „Cartea cronicilor regilor lui Iuda", „Cartea faptelor lui Solomon" şi despre alte multe alte cronici. Cele care supravieţuiesc, în special cele două Cărţi ale lui Samuel şi cele două Cărţi ale Regilor, sunt istorie cu „I" mare, printre cele mai însemnate scrieri ale Antichităţii. În unele locuri, ele cuprind materiale din arhivele regale, cum ar fi listele cu demnitarii guvernamentali, guvernatori de provincii şi chiar meniurile bucătăriilor regale[150]. Începând cu această perioadă, este posibil să se stabilească sincronisme între listele cu regi date în Biblie şi sursele din afara Bibliei, cum ar fi canoanele faraonilor egipteni şi *limmu* asiriene sau listele eponime. Ele ne îngăduie să facem datări corecte. În privinţa perioadei monarhice timpurii, marja de eroare este de aproximativ zece ani, dar mai târziu ni se oferă date exacte. Astfel, putem fi aproape siguri că Saul a fost ucis în jurul anului 1005 î.Cr., că David a domnit până în jurul anului 966 î.Cr. şi că Solomon a murit în 926 sau 925 î.Cr.

Mai mult chiar, textele biblice ne oferă portrete uluitor de vii ale principalilor actori în drama naţională, portrete care rivalizează şi chiar le depăşesc pe acelea pe care le găsim la cei mai de seamă istorici greci, cu mai mult de o jumătate de secol mai târziu. Aceste personaje sunt situate temeinic într-un context etic consecvent. Dar nu există numai bine şi rău în aceste etici istorice; se întâlnesc toate nuanţele de comportament şi mai presus de orice patosul, o tristeţe intensă, dragostea omenească în toată complexitatea ei – emoţii

nicicând înainte exprimate în cuvinte de către om. Şi mai întâlnim şi veneraţia pentru instituţiile abstracte, un simţ al opţiunilor naţionale şi al problematicii constituţionale.

Ceea ce evidenţiază documentele este că, deşi israeliţii au recurs la monarhie drept răspuns la ameninţarea cu anihilarea din partea puterii filistenilor, au făcut-o cu imensă reţinere şi prin mijlocirea unei instituţii mai vechi, profeţia. Avraam fusese profet; Moise a fost cel mai mare profet. Profeţia era cea mai veche instituţie a israeliţilor, şi esenţială din punctul lor de vedere, atâta vreme cât, într-o teocraţie ca a lor, agentul prin intermediul căruia Dumnezeu îşi transmitea poruncile, profetul, ocupa un loc central în societate. Originea cuvântului *navi* este neclară; e posibil să fi însemnat „cel care este chemat" sau „cel care bolboroseşte". Un text important din Samuel spune: „cel căruia acum i se spune *navi* înainte vreme era numit *roeh*" (vizionar). Fără îndoială că preoţii erau judecaţi după capacitatea lor de a prezice. Asemenea oameni puteau fi găsiţi pretutindeni în Orientul Mijlociu. Una dintre caracteristicile importante ale istoriei egiptene timpurii, începând cu prima parte a mileniului al III-lea, o reprezintă rolul oracolelor şi al profeţilor. Din Egipt a fost preluat de către fenicieni şi astfel a ajuns la greci. După cum spune Platon în *Phaidros*, raţiunea umană nu era necesară în profeţii atâta vreme cât un om posedat de un zeu era un simplu agent; starea lui era considerată drept „entuziasm" sau nebunie divină. Profeţii israeliţi îndeplineau şi ei rolul de agenţi. Într-o stare de transă sau de frenezie, îşi relatau viziunile divine într-o incantaţie monotonă, uneori scoţând câte un ţipăt. Aceste stări puteau fi induse cu ajutorul muzicii. Iată cum descrie Samuel acest proces: „[…] vei întâlni o ceată de prooroci coborându-se de pe înălţime, iar înaintea lor se cântă din psaltire şi din timpan şi din fluer şi din harpă, iar ei proorocesc"[151]. Şi Elisei a cerut muzică: „«Acum însă chemaţi-mi un cântăreţ!» Şi dacă a început acesta a cânta, s-a atins mâna Domnului de Elisei."[152] Profeţii însă foloseau, uneori în cantităţi mari, narcotice şi alcool, aşa după cum menţionează Isaia: „Preotul şi proorocul se poticnesc de băutură, sunt biruiţi de vin, au ameţeli din pricina băuturilor tari, în vedenii se înşală, în hotărâri şovăiesc."[153]

Totuşi, în societatea israelită, profetul era mai mult decât un om care intra în stare de extaz şi încerca să prezică viitorul. Profeţii îndeplineau în acelaşi timp tot felul de funcţii spirituale. Erau judecători religioşi, precum Moise şi Debora. Formau colegii care funcţionau în preajma altarelor, precum cel din Shilo, unde a fost adus micuţul Samuel de către mama sa, Ana. Acolo, „copilul Samuel slujea înaintea Domnului, îmbrăcat cu efod de in" – de fapt, exact ca un preot. Mama lui îi aducea în fiecare an un mic veşmânt preoţesc nou, „când venea cu bărbatul ei să aducă jertfa rânduită"[154]. Prin urmare,

în multe locuri sfinte, preoţii şi grupurile de profeţi lucrau cot la cot, fără să existe neapărat o ciocnire de interese între ei. Însă aproape de la început profeţii au pus mai mult accent pe conţinutul religiei decât pe forma acesteia, inaugurând astfel una dintre marile teme ale istoriei iudaice şi chiar mondiale. După cum o spune însuşi Samuel: „Ascultarea este mai bună decât jertfa şi supunerea mai bună decât grăsimea berbecilor.”[155] Ei reprezentau elementele puritane şi fundamentaliste ale religiei, spre deosebire de ceremoniile goale şi sacrificiile nesfârşite ale preoţilor. Dar, aşa cum preoţii tindeau să adopte o religie mecanicistă, la fel şi profeţii puteau aluneca spre sectarism. Şi într-adevăr Samuel, ca şi Samson, făcea parte din secta nazarinenilor, bărbaţi cu înfăţişare sălbatică, păr netuns şi îmbrăcăminte sumară. Se putea întâmpla ca aceste secte să alunece spre erezie sau să întemeieze o religie cu totul nouă. Nazarinenii aveau multe în comun cu recabiţii, care îi masacrau pe apostaţi atunci când li se oferea ocazia. Asemenea secte erau cele mai monoteiste şi iconoclaste dintre toate. Aveau tendinţa să ducă o viaţă seminomadă, la marginea deşertului, un loc neutru care favoriza monoteismul. Pe un asemenea fond avea să se nască cea mai mare erezie sectară iudaică – islamul[156].

Existau, în acelaşi timp, şi o mulţime de profeţi falşi, după cum şi spune adesea Biblia. Pentru a avea influenţă, un profet trebuia să evite extremele sectarismului şi să rămână în contact cu tendinţa centrală a vieţii israelite. Cea mai importantă funcţie a sa, şi singura de altfel, era aceea de a juca rolul de intermediar între Dumnezeu şi popor, şi pentru a face aceasta trebuia să se afle în mijlocul mulţimii. După ce s-a maturizat, Samuel a devenit judecător, călătorind peste tot în ţară[157]. Când puternicele forţe filistene au lovit din plin aşezările israelite, învingându-i umilitor şi capturând însuşi Chivotul Legii şi distrugând (pe cât se pare) altarul din Shilo, oamenii au apelat în mod firesc la Samuel, care a jucat un rol important în a hotărî dacă – şi dacă da, cum anume – să treacă israeliţii la regalitate, în condiţiile disperate în care se găseau.

Cartea Întâi a lui Samuel ne oferă instantanee incitante din dezbaterile constituţionale pline de îngrijorare ce aveau loc în legătură cu acest subiect. Exista un candidat asupra căruia nimeni nu avea dubii, Saul, căpetenia unor formaţiuni de gherilă din seminţia lui Veniamin, o personalitate tipică pentru liderii israeliţi charismatici care se înălţau din nimic, prin propria lor energie şi graţia divină. Dar Saul era din sud; îi lipseau talentele diplomatice pentru a-i concilia pe cei din nord, al căror sprijin entuziast nu l-a primit niciodată. Caracterul său întunecat, saturnian este admirabil descris în Biblie: un potentat-bandit oriental impredictibil, alternând între generozitate neaşteptată şi furie nestăpânită, poate maniaco-depresiv, viteaz de

fiecare dată, dăruit cu haruri, dar aflându-se mereu în pragul nebuniei şi uneori lăsându-i-se pradă. Samuel a avut dreptate să ezite în a-l unge rege. De asemenea, le-a amintit oamenilor că ei niciodată nu avuseseră un rege – una dintre îndatoririle profeţilor era aceea de a ţine lecţii de istorie populară – şi că, fiind o teocraţie, a alege la cârmă un rege însemna pentru Israel a respinge autoritatea lui Dumnezeu, deci a păcătui[158]. El a schiţat astfel istoria constituţională a poporului său: „Şi a înşirat Samuel poporului drepturile regelui, le-a scris în carte şi le-a pus înaintea Domnului" – adică le-a pus la păstrare într-un loc sfânt[159]. Era dispus să-l ungă pe Saul ca lider charismatic, sau *naghid*, turnându-i ulei pe cap, dar ezita în a-l face *melek*, sau rege ereditar, ceea ce implica dreptul de a convoca armata tribală[160]. I-a avertizat pe oameni asupra tuturor dezavantajelor monarhiei – armatele de profesionişti, impozitele punitive, munca forţată. Se pare că s-a răzgândit de câteva ori în legătură cu puterile precise pe care urma să le aibă Saul. Dar, în cele din urmă, victoriile anterioare ale lui Saul şi înfăţişarea sa impresionantă – era foarte înalt şi chipeş – au făcut ca voinţa populară să se impună, iar Samuel i s-a supus fără convingere, cerând sfatul divin: „Iar Domnul a zis către Samuel: «Ascultă glasul lor şi pune-le rege.»"[161]

Acest prim experiment constituţional în privinţa regalităţii a sfârşit cu un dezastru. La un an după încoronarea lui Saul, marea armată filisteană a străbătut câmpia Iezreel, distrugând noua armată regală la muntele Ghilboa, Saul şi fiul său Ionatan căzând în luptă. În mod evident, lui Saul îi lipsea acea trăsătură de temperament care i-ar fi făcut pe oameni să strângă rândurile în urma lui, dar adevăratul motiv al eşecului său a fost lipsa unei susţineri militare absolut necesare. El nu era altceva decât un lider al rezistenţei de mică amploare şi, cu toate că în calitatea sa de rege începuse să-şi alcătuiască o armată de mercenari, era limpede că nu avea capacitatea de a conduce forţe armate regulate de dimensiuni mari. Dar chiar şi înainte de dezastrul final, Saul a pierdut sprijinul preoţimii şi încrederea lui Samuel. Capitolul 15 al Cărţii Întâi a lui Samuel conţine o scenă extrem de vie şi de tulburătoare, în care bătrânul profet îl acuză pe rege de acte de nesupunere religioasă în privinţa prăzii de război; ruşinat, regele îşi recunoaşte păcatul, dar îl roagă pe Samuel să-i dea cinstire în faţa poporului său. Samuel îi îndeplineşte rugămintea, însă îşi revarsă furia şi sentimentul de frustrare asupra unui nenorocit de prizonier, Agag, regele amaleciţilor, care „s-a apropiat de el tremurând", zicând: „De bună seamă amărăciunea morţii a trecut". Dar Samuel „l-a tăiat pe Agag" pe altar. Samuel a avut întotdeauna o doză de fanatism, în special în ceea ce-i privea pe amaleciţi, cerând exterminarea acestora[162]. Pe Saul a refuzat să-l mai vadă. Totuşi, adaugă mărturiile, când Saul a fost omorât, Samuel s-a întristat pentru soarta lui Saul,

căci „Domnul se căise pentru că-l făcuse rege peste Israel”.

Printre mercenarii recrutaţi de Saul se afla şi David; politica lui Saul era ca atunci „când [Saul] vedea vreun om voinic şi războinic îl lua la el”[163]. Dar textul biblic, aşa cum ni se prezintă nouă, confundă două elemente distincte ale carierei militare a lui David. La origine, el era păstor, descendent al supusei şi fermecătoarei Rut, moabita. La începutul carierei sale de oştean, David nu ştia să mânuiască armele. Şi-a pus pe el armura şi s-a încins cu sabia şi a încercat în zadar să umble astfel îmbrăcat, „căci nu era deprins cu astfel de armură”[164]. El folosea o armă mult mai primitivă, praştia, şi cu aceasta a izbândit în prima sa mare faptă, uciderea preaputernicului filistean Goliat. O altă versiune însă susţine că David a fost remarcat de Saul pentru că „ştie să cânte, [este] om voinic şi războinic, priceput la vorbă şi bărbat chipeş”[165]. Adevărul pare să fie acela că David l-a slujit pe Saul în perioade diferite, dar pregătirea sa militară s-a desăvârşit sub filisteni. De la ei a deprins arta războiului, inclusiv felul în care mânuiau noile lor arme de fier, şi a devenit atât de priceput, încât regele Achish din Gat i-a dăruit un fief. David ar fi putut să se identifice total cu filistenii, dar în cele din urmă a ales tronul lui Iuda. Fiind pe de o parte căpetenie filisteană, iar pe de alta lider al celor care se opuneau nepriceputului Saul, el şi-a format o trupă de cavaleri profesionişti – de soldaţi care i-au jurat credinţă, îi erau extrem de apropiaţi şi aşteptau să fie răsplătiţi cu pământ. Aceasta era forţa pe care s-a bazat şi care i-a permis să devină rege al lui Iuda după moartea lui Saul. A aşteptat apoi izbucnirea disensiunilor în regatul de nord, Israel, şi uciderea lui Ishboshet, succesorul lui Saul la acel tron. În acel moment, bătrânii lui Israel i-au oferit lui David tronul din nord, prin legământ constituţional. Este important să înţelegem că regatul lui David nu a fost, cel puţin iniţial, o naţiune coordonată, ci era format din două entităţi naţionale separate, fiecare având un contract separat cu el[166].

David a devenit cel mai plin de succes şi mai popular rege pe care l-a avut vreodată Israel, regele şi cârmuitorul arhetipal, astfel că, după mai mult de două mii de ani de la moartea sa, evreii considerau domnia lui drept o epocă de aur. Totuşi, la acea vreme, domnia îi era nesigură. Forţele pe care se putea baza nu erau câtuşi de puţin israeliţii, ci gărzile sale personale, formate din mercenari străini, cheretienii şi peletienii. Puterea lui se baza pe o armată profesionistă, ai cărei ofiţeri trebuiau răsplătiţi cu pământ pe care să-l transforme în feude, ca să-şi întreţină oamenii. Dar, pentru a dona pământ, trebuia mai întâi să-l aibă, ceea ce nu putea face întotdeauna prin cuceriri. De unde şi seria de revolte şi conspiraţii împotriva domniei lui, dintre care cea mai serioasă l-a avut în frunte pe propriul său fiu, Absalom. Triburile erau încă separatiste în mod instinctiv. Nu le plăceau defel

costurile pe care trebuiau să le plătească pentru campaniile lui David şi poate încă şi mai puţin tendinţele centralizatoare pe care el se zorea să le împlinească, precum şi aparatul specific regalităţii orientale pe care îl introdusese, o cancelarie şi un secretariat, un harem, *corvée*, o curte sofisticată. Populaţia aceasta rurală simţea că nu îşi avea locul în acest stat de stil nou, făcându-se ecoul strigătului neliniştit al lui Şeba, „fiul lui Bicri veniamineanul", care „a sunat din trâmbiţă şi a zis: «Noi n-avem nicio împărtăşire cu David şi nicio legătură cu fiul lui Iesei! Fiecare la cortul său, Israele!»"[167] Toate revoltele au fost înăbuşite graţie maşinii militare a lui David; dar domnia de 40 de ani nu a fost nicio clipă netulburată, iar intrigile din harem privitoare la succesiune – inseparabile de poligamia monarhică – au continuat până la sfârşit[168].

Totuşi, David a fost un rege mare, şi aceasta din trei motive. În primul rând, a îmbinat rolul de rege cu cel sacerdotal, într-un mod în care Saul n-a izbutit niciodată să o facă. Samuel nu avea un succesor imediat şi o mare parte din autoritatea sa spirituală s-a transmis lui David. În ciuda răutăţilor sale ocazionale, David era în mod evident un om de o profundă simţire religioasă. La fel ca şi fiul şi moştenitorul său, Solomon, avea multe haruri, printre care şi o bogată imaginaţie artistică. Tradiţia conform căreia era compozitor, poet şi psalmist este prea puternică pentru a fi respinsă. Biblia consemnează că lua parte personal la dansurile rituale. Din câte se pare, el a transformat un tron creat ca urmare a unei necesităţi militare brutale într-o instituţie sclipitoare, care combina autoritatea religioasă, luxul oriental şi standarde culturale noi. Căpeteniilor rurale conservatoare se prea poate să nu le fi plăcut o atare stare de lucruri, dar masele populare o găseau incitantă şi satisfăcătoare.

În al doilea rând, poziţia lui David ca preot-rege părea să fi primit binecuvântarea divină, atâta vreme cât realizările sale pur militare nu şi-au găsit rival. I-a înfrânt decisiv pe filisteni, pironindu-i pentru totdeauna într-o fâşie îngustă de-a lungul coastei. Saul reuşise să reducă mult enclavele canaanite ce mai rămăseseră pe teritoriul ocupat acum de israeliţi, dar David a definitivat procesul. Apoi s-a îndreptat spre Amon, Moab, Edom, Aram-Zobar şi chiar AramDamasc, în îndepărtatul nord-est. Succesele sale militare erau consfinţite prin alianţe diplomatice şi căsătorii dinastice. Într-un anume sens, acest mic imperiu israelit de tip burghez a depins de un accident al istoriei. Imperiul din sud, cel egiptean, decăzuse; imperiile de la răsărit, ale Asiriei şi Babilonului, încă nu se maturizaseră. În acest gol a înflorit regatul lui David. Dar propria sa capacitate şi experienţă, spectrul larg al cunoştinţelor sale, coloniile şi înţelegerea pe care o avea asupra factorilor economici au contribuit şi ele la expansiune. El a sesizat cât de important era să-şi consolideze autoritatea peste marile drumuri

comerciale regionale şi a stabilit contacte economice şi culturale cu bogatul regat-oraş Tyr. David era un internaţionalist, în vreme ce precedenţii cârmuitori israeliţi fuseseră nişte regionalişti cu vederi înguste.

În al treilea rând, David a stabilit o capitală naţională şi regională, o altă victorie de-a sa personală. Israeliţii nu fuseseră în stare să îngenuncheze Ierusalimul în peste două sute de ani, deşi era oraşul cel mai important din punct de vedere strategic în interior: „Dar despre Iebusei, locuitorii Ierusalimului, nu i-au putut alunga fiii lui Iuda şi de aceea Iebuseii trăiesc cu fiii lui Iuda în Ierusalim până în ziua de astăzi."5 Ierusalimul controla ruta principală de la nord la sud din interior; în plus, era legătura cea mai firească între nord şi sud. Eşecul cuceririi oraşului a fost unul dintre cele mai importante motive de apariţie a două grupuri distincte de israeliţi – ceea ce mai târziu avea să devină Regatul lui Israel în nord şi Regatul Iudeei în sud. Prin cucerirea Ierusalimului, David credea că putea contopi cele două jumătăţi într-un singur tot şi este limpede că asediul a fost un act politic şi militar deliberat. Au fost folosiţi doar „regele şi oamenii săi" – trupele de profesionişti de la curte, nu armata tribală –, pentru ca astfel David să poată spune că oraşul era cucerirea lui personală. De fapt, de atunci încoace Ierusalimul a fost cunoscut drept „Cetatea lui David". L-a cucerit printr-o lovitură de mare cutezanţă, al cărei erou a fost generalul Ioab. Vechiul oraş al Ierusalimului, aşa cum îl ştim astăzi, este construit pe trei văi – Hinom (vest), Chedron (est) şi Tiropoeon (la mijloc), care se unesc la sud în pârâul Chedron. Oraşul iebusit, cu mult mai mic, acoperea coasta răsăriteană, singura care avea o sursă sigură de apă – izvorul Ghihon. Mulţumită săpăturilor întreprinse de Kathleen Kenyon şi Cărţii a Doua a lui Samuel, ştim exact ce s-a întâmplat în timpul asediului lui David asupra Ierusalimului. La fel ca şi locuitorii altor oraşe palestiniene la acea vreme – Ghezer, Ghibeon şi Meghido –, iebuseii construiseră un tunel secret care unea interiorul oraşului cu izvorul din afara zidurilor, asigurându-se astfel cu apă chiar şi în timpul unui asediu. Considerau că forţa lor consta şi în acest tunel, erau într-atât de convinşi că îl pot sfida pe David, încât au înscenat o paradă rituală magică, formată din orbi, ologi şi alţi năpăstuiţi ai soartei, pentru a-i înfuria pe israeliţi. În realitate însă, tocmai tunelul s-a dovedit a fi punctul lor slab, întrucât David avea cunoştinţă de el, astfel că a întrebat cine dintre ai lui se oferă voluntar: „Şi a zis David în ziua aceea: «Tot cel ce [va pătrunde în tunel şi] va ucide pe Iebusei să lovească cu lancea şi pe şchiopii şi pe orbii care urăsc sufletul lui David [acela va fi căpetenie]»."[169] Ioab şi oamenii lui au împlinit această încercare temerară, urcând prin tunel şi pătrunzând în interiorul zidurilor, luând oraşul prin surprindere[170].

Comportamentul ulterior al lui David în Ierusalim confirmă opinia că oraşul avea o deosebită importanţă politică pentru el. Nu i-a masacrat pe locuitori, nici nu i-a izgonit. Dimpotrivă, se pare că ţinea foarte mult să facă din ei propriii partizani credincioşi. A reparat zidurile şi terasele din Milo, a ocupat cetăţuia, care era numită Sion, a construit o cazarmă pentru „vitejii lui", un palat pentru sine, iar de la ultimul cârmuitor al oraşului a luat pământul pe care avea să ridice un loc sfânt central pentru întregul popor israelit. Apoi a adus Chivotul, cea mai preţioasă relicvă religioasă a israeliţilor şi simbolul unităţii lor, şi l-a aşezat în propriul său oraş, sub protecţia tronului şi a armatei sale personale. Toate aceste fapte erau menite a-i întări poziţia şi a identifica religia naţională, întregul popor şi Coroana cu sine însuşi şi cu descendenţii săi.

Dar ceea ce nu a făcut a fost la fel important ca şi ceea ce a făcut. Se pare că David a fost mult mai conştient de natura religiei şi a comunităţii israelite decât au fost Saul sau predecesorii săi. Ca şi Ghedeon, a priceput că era vorba de o teocraţie, nu de un stat normal. Prin urmare, regele nu va putea fi niciodată un cârmuitor absolut, după modelul oriental obişnuit. Şi nici statul nu putea fi absolut, indiferent cum era cârmuit. Chiar şi în acel stadiu, legea israelită prevedea foarte clar că, deşi fiecare avea responsabilităţi şi îndatoriri faţă de societate în ansamblul ei, societatea ca atare – sau reprezentanţii ei, fie acesta regele sau statul – nu putea în niciun fel de condiţii să dispună de autoritate nelimitată asupra individului. Doar Dumnezeu putea face asta. Spre deosebire de greci, şi ulterior de romani, evreii nu recunoşteau concepte de genul oraş, stat, comunitate drept abstracţii cu personalitate juridică, drepturi şi privilegii. Puteai să păcătuieşti împotriva omului şi, desigur, în faţa lui Dumnezeu; păcatele acestea erau crime; dar nu existau crime/păcate împotriva statului[171].

Acest fapt ridică o dilemă centrală privitoare la religia israelită, ulterior iudaică, şi la relaţia acesteia cu puterea vremelnică. Dilema poate fi formulată destul de simplu: puteau coexista cele două instituţii fără ca una să o slăbească în mod fatal pe cealaltă? Dacă erau aplicate cerinţele religioase, statul ar fi avut prea puţină putere pentru a putea funcţiona. Pe de altă parte, dacă statului i se îngăduia să evolueze normal, conform naturii sale, ar fi absorbit o parte a esenţei religiei, sterilizând-o. Fiecare avea o tendinţă inerentă de a-l parazita pe celălalt. Dacă israeliţii încercau să supravieţuiască doar ca o comunitate religioasă, fără stat, mai devreme sau mai târziu ar fi fost atacaţi, împrăştiaţi, absorbiţi de păgânismul local. Iar cultul pentru Iahve ar fi căzut pradă asaltului din exterior. Aceasta, de altfel, aproape că s-a şi întâmplat în timpul invaziei filistene, şi s-ar fi întâmplat dacă israeliţii nu ar fi apelat la salvarea seculară

reprezentată de regalitate şi statul reunificat. Pe de altă parte, dacă regalitatea şi statul s-ar fi permanentizat, caracteristicile şi necesităţile inevitabile ale acestor instituţii ar fi încălcat religia ca atare, iar cultul lui Iahve ar fi fost măcinat de corupţia internă. Această dilemă nu a putut fi rezolvată nici în timpul Primului şi nici în timpul celui de-al Doilea Stat, şi nerezolvată rămâne şi în Israelul din zilele noastre.

O soluţie pentru israeliţi era aceea de a accepta regalitatea şi statul doar în vremuri de mare restrişte, cum a fost în timpul invaziei filistene. Dovezile sugerează că David ar fi preferat această soluţie, dar a ajuns la concluzia că nu era practică. Pentru a-şi apăra poporul şi credinţa, pentru a le pune la adăpost de vrăjmaşii externi, trebuia nu numai să întemeieze un regat-stat, ci să imobilizeze şi popoarele care-l înconjurau. Acest lucru însemna că trebuia să întemeieze şi să consolideze Casa lui David, Ierusalimul fiindu-i capitală şi loc sfânt central. Dar este limpede că el nu considera regalitatea sa ca pe ceva firesc. Înţelegea religia lui Iahve; se considera un om religios; în plus, avea şi rolul de profet-preot şi adeseori se comporta ca atare în ceea ce compunea şi scria sau în felul în care dansa. Este semnificativ că a iniţiat regalitatea ereditară, fără a susţine dreptul primului născut. Trei dintre fiii lui mai mari, care ar fi putut să-l urmeze la tron, Absalom, Amnon şi Adonia, au rupt legăturile cu el şi au murit de moarte violentă. La vârstă înaintată, David şi-a numit succesorul. Fiul pe care l-a ales, Solomon, nu era general activ, ci judecător şi cărturar în probleme de tradiţie iudaică, singurul dintre fiii săi care putea să îndeplinească îndatoririle religioase ale regalităţii, lucru pe care David îl considera esenţial pentru păstrarea echilibrului constituţional israelit.

Semnificativ este şi faptul că, mutând Chivotul la Ierusalim, pentru a consfinţi religios statutul capitalei, David nu a construit un templu grandios pentru a-l adăposti, aşa după cum s-ar fi potrivit Coroanei şi liniei regale. Chivotul era o umilă piesă de mobilier religios care la origine conţinuse legământul însuşi. Era un obiect preţuit de israeliţi, amintindu-le de originea lor modestă şi întruchipând străvechea ortodoxie şi puritatea crezului lor teocratic. Relatarea biblică oferă ulterior justificări pentru faptul că David nu a construit acel templu: Dumnezeu nu i-ar fi dat voie, întrucât el era, mai presus de toate, un războinic, un „om al sângelui”; în plus, era prea ocupat cu războaiele în sine[172]. Prima scuză este eronată, desigur, deoarece războiul şi religia israelită erau strâns asociate. Preoţii aveau un fel anume de a sufla în trompete atunci când chemau la război; Chivotul putea fi, şi uneori şi era, transportat pe câmpul de bătălie; războaiele lui David erau binecuvântate în cel mai înalt grad de consimţământul divin[173]. A doua explicaţie este mai plauzibilă, dar David a domnit în Ierusalim timp de 33 de ani, dintre care mulţi au fost paşnici, şi, dacă ar fi vrut

să construiască un templu, cu siguranţă că i-ar fi acordat prioritatea supremă printre lucrările sale extensive de construcţie. Mai degrabă am putea spune că nu a dorit să schimbe natura şi echilibrul religiei israelite, el simţind că un templu regal central ar fi făcut tocmai acest lucru.

Înainte vreme, Chivotul fusese centrul fizic al cultului israelit. Era un simbol al democraţiei teocratice. Odată stabiliţi în Canaan, israeliţii aduceau mulţumiri şi jertfe în „locuri înalte", altare deschise pe dealuri şi munţi sau în locuri sfinte istorice, amenajate anume, unde se construiseră clădiri sau temple prevăzute cu acoperiş. Câteva dintre acestea sunt cunoscute: Shilo, Dan, Betel, Ghilgal, Mitzpa, Betleem, Hebron şi alte cinci mai mici. Aşezarea lor urma linia centrală a ţării, de la nord la sud. Ele confereau cultului israelit atât un anume grad de descentralizare, cât şi o continuitate cu trecutul – deoarece toate aceste temple-locuri sfinte aveau semnificaţii importante pentru cei care se închinau acolo. E posibil ca David, dornic, după cum era, să asigure comunităţii o centralizare suficientă pentru a o putea păzi cu eficienţă, nu a dorit să-i slăbească şi mai mult baza democratică. De aici refuzul lui de a-i imita pe alţi regi-despoţi din epoca lui şi de a transforma regatul lui Israel într-un stat-templu regal. Ceea ce explică, probabil, misiunea pe care i-o încredinţează de pe patul de moarte moştenitorului desemnat de el, Solomon cel înţelept, anume să urmeze legea mozaică în toată puritatea ei: „Să păzeşti legământul Domnului Dumnezeului tău, umblând în căile Lui, şi păzind legile Lui, poruncile Lui, hotărârile Lui şi aşezămintele Lui, precum sunt scrise în legea lui Moise". Numai aşa, a adăugat el, tronul va putea să supravieţuiască – făcând în aşa fel încât legea, în plenitudinea şi stricteţea ei, să echilibreze cerinţele statului celui nou[174]. Generaţiile ulterioare au sesizat profunzimea impulsului religios al lui David, care a iluminat arta sa de a guverna. Poate că acesta este motivul pentru care poporul i-a venerat memoria şi a dorit să revină la genul lui de guvernare, şi nu este întâmplător faptul că el ocupă mai mult spaţiu în Biblie decât orice alt suveran de-al lor.

Însă urmaşul lui David, Solomon, era de o cu totul altă factură. Dacă David era pătimaş, aspru, încăpăţânat, păcătos, dar pocăit, conştient de păcat, în ultimă instanţă pur în sufletul său şi cu teamă de Dumnezeu, Solomon era un profan: un om al lumii şi al epocii sale până în străfundul sufletului, dacă avea suflet. Psalmii din Biblie atribuiţi lui David sunt în mod esenţial spirituali în ton şi conţinut; se apropie de miezul religiei lui Iahve. Pe de altă parte, literatura biblică asociată lui Solomon, proverbele înţelepte şi poezia voluptuoasă din „Cântarea lui Solomon", deşi sunt frumoase în genul lor, sunt mult mai aproape de celelalte scrieri antice ale epocii din Orientul Apropiat; le lipseşte transcendentalismul israelitoiudaic şi conştiinţa

de Dumnezeu.

Solomon a devenit un monarh din Orientul Apropiat, de o abilitate extraordinară. Dar reputaţia înţelepciunii lui se baza pe înclinaţia lui spre neîndurare. A fost cooptat ca rege în timpul domniei tatălui său, dar, când a devenit singurul cârmuitor în urma morţii lui David, a marcat schimbarea regimului şi a orientării prin eliminarea foştilor miniştri ai tatălui, pe unii omorându-i. De asemenea, a făcut o schimbare importantă în politica militară. Descriind revolta lui Absalom împotriva lui David, Cartea a Doua a lui Samuel face distincţie între vechile armate tribale, sau „oamenii lui Israel", care l-au sprijinit pe fiu, şi mercenari, sau „robii lui David", care, firesc, îl apărau pe rege[175]. Exact aceşti „robi" au asigurat succesiunea singulară a lui Solomon şi i-au îngăduit să-i înlăture pe opozanţi, chiar de la începutul domniei sale. În timp ce alcătuia armata mercenarilor, David continuase să-i folosească încă pe „bărbaţii lui Iuda", adică armata tribală din sud, drept nucleu al armatei principale. Dar armatele tribale din nord, adică „bărbaţii lui Israel", au rămas neutre sau ostile faţă de Coroană, astfel că Solomon a hotărât să le desfiinţeze de tot.

În loc de asta, a introdus *corvée*, adică munca forţată, claca, aplicată în zonele canaanite şi în partea de nord a regatului – Iuda fiind exceptat. Ca formă de serviciu militar naţional, munca forţată era mai puţin onorabilă decât serviciul în cadrul armatei şi mult mai dură, prin urmare mai detestabilă. Solomon a folosit-o pe scară largă în programele sale de construcţii. Bazându-se pe documente oficiale, Cartea Întâi a Regilor spune că la carieră munceau 80.000 de bărbaţi, conduşi şi supravegheaţi de 3.300 de ofiţeri; 70.000 de bărbaţi aruncau piatra în locurile de depozitare, iar 30.000 de bărbaţi, trimişi prin rotaţie în echipe de 10.000 fiecare, se duceau în Liban să taie cherestea pentru grinzi[176]. Munca de construcţie includea lărgirea şi glorificarea planului destul de rudimentar conceput de David de a transforma Ierusalimul într-un centru regal naţional-religios. Dar cuprindea şi construirea a trei noi oraşe-fortăreţe regale în diferite părţi ale ţării: „Iată hotărârea pentru darea [munca forţată] pe care a pus-o regele Solomon ca să zidească templul Domnului, casa lui, Milo, zidul Ierusalimului, Hatzor, Meghido şi Ghezerul."[177]

Aceste trei oraşe din urmă, aşezate strategic, au fost practic reconstruite de Solomon din temelii, folosindu-i pe israeliţi pentru muncile grele, dar importând zidari pentru muncile calificate. Săpăturile demonstrează un nivel net superior de măiestrie faţă de tot ce făcuseră israeliţii până atunci; de asemenea, dezvăluie faptul că scopul principal al oraşelor era cel militar – de a oferi baze pentru noua armată de care de luptă a lui Solomon[178]. David nu avusese niciodată o armată dotată cu care de luptă, semnul puterii supreme în

acea vreme. Solomon avea aproximativ 1.500 de care şi 4.000 de cai în diferite grajduri[179]. În Meghido, oraşul cel mai important dintre toate din punct de vedere strategic şi care domina ceea ce mai târziu avea să fie cunoscut drept Câmpia Armaghedonului, Solomon a construit un cartier regal, înconjurat de un zid de apărare înalt, cu o poartă de acces imensă, puternică, şi clădiri care puteau adăposti 150 de care de luptă şi 400 de cai. Hatzor, un oraş abandonat, a fost şi el dotat cu un cartier regal, poartă de acces, ziduri şi grajduri imense. Ghezer, un oraş primit drept zestre, care controla drumul spre Egipt, a fost transformat de Solomon într-un alt oraş regal pentru care de luptă[180]. Însăşi existenţa acestor cartiere regale straşnic apărate, care se înălţau peste casele obişnuite ale oraşului, era un afront adus democraţiei teocratice israelite. Solomon avea nevoie de forţele sale, formate din care de luptă şi dispuse cu multă grijă, pentru a-şi apăra drumurile comerciale şi regatul de atacurile din afară. Dar este limpede că scopul lor era şi acela de a menţine ordinea internă, ceea ce şi făceau cu deosebită eficacitate, pentru că triburile nu aveau care de luptă.

Pentru programele sale ambiţioase, Solomon avea nevoie nu numai de forţă de muncă, ci şi de bani. Astfel că cerea bir de la triburi. David pregătise terenul pentru această acţiune, făcând recensământul. Ceea ce i-a atras critici foarte aspre, pe motiv că era împotriva religiei israelite, iar David şi-a recunoscut păcatul. Episodul e caracteristic pentru ezitările şi ambivalenţele sale în ce priveşte întemeierea statului în detrimentul credinţei. Solomon nu avea asemenea scrupule. Bazându-se pe datele furnizate de recensământ, el a împărţit ţara în douăsprezece regiuni de impozitare, impunând o taxă suplimentară pentru a face rost de proviziile necesare întreţinerii oraşelor care adăposteau carele de luptă şi alte depozite regale[181]. Dar resursele regatului nu erau îndestulătoare. Astfel că Solomon a raţionalizat cuceririle tatălui său, retrăgându-se din Damasc – apărarea acestuia era prea costisitoare – şi cedând alte teritorii în nord-vest lui Hiram, regele Tyrului, care a devenit aliatul lui de nădejde şi de la care a primit în schimb meseriaşi pricepuţi şi provizii. În acelaşi timp, a extins comerţul, făcând negoţ pe propria lui socoteală, prin intermediul „negustorilor regelui”, şi încurajând negustorii, atât interni, cât şi externi, să-i folosească drumurile, pentru a le putea impune impozite.

Economia Orientului Apropiat intra de-acum pe deplin în epoca fierului – cam din această perioadă datează primele pluguri de fier – şi lumea se îmbogăţea. Solomon n-a întârziat să se asigure, prin activităţile sale, că din această nouă prosperitate va primi o parte princiară pentru casa lui regală. A extins comerţul, căsătorindu-se cu fiicele tuturor prinţilor vecini, fluturând sloganul „comerţul urmează

mireasa”. S-a înrudit cu faraonul Egiptului, luând-o de soţie pe fiica acestuia – şi astfel a obţinut oraşul Ghezer. Biblia ne spune şi de alte alianţe matrimoniale, căci „în afară de fata lui Faraon, a iubit şi alte multe femei străine: moabite, amonite, idumeiene, sidoniene, hetite şi amoriene”[182]. Diplomaţia şi comerţul se împleteau strâns, prin urmare. Vizita reginei din Saba, venită din Arabia de Sud, avea ca scop comerţul, căci Solomon controla comerţul arab, în special mirtul, tămâia şi mirodeniile. Iosephus ne spune că Solomon organiza concursuri de ghicitori cu Hiram din Tyr, un alt mare monarh care se ocupa de comerţ. În epoca timpurie a fierului nu era neobişnuită o asemenea formă de schimb diplomatic, care implica punerea în joc a mari sume de bani – uneori chiar oraşe – şi care făcea parte din procesul de schimb în natură. Solomon şi Hiram stăpâneau în comun o flotilă de corăbii care navigau din Eţion-Gheber până în Ofir, cum numeau ei Africa de Răsărit. Cei doi regi făceau negoţ cu păsări şi animale rare, lemn de santal şi fildeş. În plus, Solomon făcea comerţ şi cu arme. Cumpăra cai din Cilicia pe care îi vindea în Egipt în schimbul carelor de luptă, pe acestea, la rândul lor, revânzându-le regatelor vecine din nord. În fapt, Solomon era furnizorul de arme pentru o mare parte din Orientul Apropiat. În apropierea portului de la Eţion-Gheber al lui Solomon, arheologul american Nelson Glueck a descoperit rafinăria de cupru construită de rege pe insula Hirbet el-Kheleife, unde vânturile puternice alimentau cu aer coşurile de tiraj ale furnalelor primitive. Acolo se rafina nu numai cupru, ci şi fier, şi se produceau obiecte finite[183].

Mare parte din averea pe care o obţinea Solomon din comerţ şi impozite era vărsată în bugetul regal. Şi-a construit astfel un palat regal somptuos, cu o sală impunătoare, al cărei acoperiş din lemn de cedru se sprijinea pe 48 de pilaştri enormi, din lemn, după modelul palatelor faraonice din Memfis, Luxor şi din alte părţi – ceea ce în Biblie este numit „casa de lemn din Liban”. Un palat separat a fost construit pentru soţia lui principală, egipteanca, deoarece ea îşi păstrase credinţa păgână: „Femeia mea nu trebuie să locuiască în casa lui David, regele lui Israel, pentru că acea casă este sfântă de când a intrat în ea Chivotul Domnului.”6[184] Palatul, curtea regală, cazărmile şi fortificaţiile interioare se aflau în apropierea unei alte construcţii sfinte, a Templului, şi toate erau cuprinse în oraşul lui David, prin extinderea acestuia cu aproximativ 250 de metri spre răsărit.

În ziua de azi nu se mai poate vedea nimic din Ierusalimul lui Solomon, fiind acoperit ulterior de enormul edificiu al Templului construit de Irod cel Mare, sau fiind distrus de mâinile hrăpăreţe ale romanilor[185]. Depindem în totalitate de sursele literare, capitolele 6–7 din Cartea Întâi a Regilor, pentru a şti cum arăta Templul lui Solomon. Detaliile astfel furnizate indică faptul că acesta semăna cu templele

canaanite din epoca târzie a bronzului, situate în Lachish şi Bet Shean, cât şi cu unul datat ceva mai târziu, secolul al IX-lea î. Cr., descoperit la Tel Tainet, în Siria. Ca şi acestea, Templul lui Solomon avea trei camere, fiecare lată de 10 metri, construite una după alta: Ulam, sau pridvorul, lung de aproape 5 metri, Hechal, sau camera sfântă, de 20 de metri lungime, şi Sfânta Sfintelor, un pătrat cu latura de 10 metri, ţinută complet în întuneric, precum sanctuarul interior al unui templu egiptean.

Construcţia a fost ridicată şi înzestrată într-o manieră străină metodelor israelite. Zidarii fenicieni au tăiat după măsură piatra de construcţie. Hiram din Tyr a trimis un expert în prelucrarea bronzului, un tiz de-al lui, pentru a lucra vasele ceremoniale ale templului. Printre acestea se găseau „ligheane pe roţi", spălători pe postament, asemănătoare celor păgâne găsite la Meghido şi în Cipru, şi o imensă „mare de aramă"7, în care încăpeau 2.000 de vedre de apă, folosită de preoţi pentru purificările dinaintea sacrificiilor, care era aşezată pe doisprezece boi de aramă. Doi pilaştri de bronz, Booz şi Iachin, fiecare înalt de 12 metri, imitând probabil monoliţii verticali de pe înălţimile canaanite, străjuiau un altar acoperit cu aur, care avea zece sfeşnice din aur. Paravanul ce proteja Sfânta Sfintelor era şi el făcut din lanţuri de aur care atârnau. Lemnul de cedru acoperea pereţii şi podeaua. Sfânta Sfintelor, cu heruvimul ei protector făcut din lemn poleit cu aur, era construită pentru a cuprinde veneratele relicve de cult ale străvechii religii a lui Iahve; în primul şi în primul rând, Chivotul Legământului şi (conform tradiţiei talmudice) toiagul lui Moise, cârja lui Aaron, vasul pentru mană şi perna pe care a odihnit capul lui Iacov când a avut visul cu scara[186]. Dar la vremea la care a căzut Ierusalimul, în 587 î. Cr., toate aceste lucruri dispăruseră de mult; trebuie să punem sub semnul întrebării faptul că s-au aflat acolo vreodată.

Este însă limpede că Templul lui Solomon, cu dimensiunile şi măreţia sa şi fiind localizat între zidurile fortificate ale oraşului regal de sus – sau acropola –, avea prea puţin de-a face cu religia pură a lui Iahve, pe care o adusese Moise cu sine din pustietate. Ulterior, evreii au ajuns să privească Templul lui Solomon drept o parte esenţială a începutului religiei, dar cu siguranţă că nu aşa a apărut la acea vreme celor pioşi aflaţi în afara cercului regal. La fel ca şi *corvée*, zonele de impozitare, carele de luptă, Templul era ceva nou şi în multe privinţe copiat pur şi simplu după culturile păgâne mult mai avansate, de pe coasta mediteraneeană sau din Valea Nilului. Oare Solomon nu îmbrăţişa păgânismul, dimpreună cu nevestele lui venetice, cu monarhia lui centralizată şi cu felul nemilos în care se purta faţă de vechile triburi? Oare Templul lui nu era un loc de idolatrie unde erau venerate obiectele? Chivotul însuşi trebuie să fi apărut total nepotrivit

în decorul acela magnific. Era un sipet de lemn, lung de 1,2 metri şi adânc de 78 de centimetri, purtat pe drugi petrecuţi prin nişte inele de o parte şi de alta. Înăuntru se aflau Tablele Legii. În credinţa strictă israelită, Chivotul era pur şi simplu depozitarul poruncilor Domnului, nu un obiect de cult care să fie venerat. În această privinţă însă, părerile erau împărţite, cum tot la fel erau în credinţa că Dumnezeu, deşi nereprezentabil, îl făcuse pe om după chipul şi asemănarea sa. Unul dintre templele din Dan, străvechi, primitive, avea, de fapt, o statuie a lui Dumnezeu[187]. Deşi Chivotul fusese făcut pentru a duce tablele, se pare că israeliţii conferiseră cuvintelor lui Dumnezeu puteri divine, deci într-un sens ei credeau că divinitatea sălăşluia în Chivot. Anumite perioade din anii petrecuţi în pustietate sunt interpretate de ei în mod corespunzător: „Când se ridica Chivotul, ca să plece la drum, Moise zicea: «Scoală, Doamne, şi să se risipească vrăjmaşii Tăi şi să fugă de la faţa Ta cei ce Te urăsc pe Tine!» Iar când se oprea Chivotul, el zicea: «Întoarce-Te, Doamne, la miile şi zecile de mii ale lui Israel!»”[188]

Solomon a profitat de toată această confuzie pentru a-şi promova reforma religioasă în direcţia absolutismului monarhic, în cadrul căruia regele controla singurul loc sfânt unde Dumnezeu putea fi venerat efectiv. În capitolul 8 al Cărţii Întâi a Regilor, Solomon subliniază că Dumnezeu se află în Templu: „Eu ţi-am zidit templul pentru locuinţă, în care Tu să petreci în veci”. Dar Solomon nu era un păgân pur, cum s-ar putea înţelege din cele de mai sus, căci altfel nu s-ar fi ostenit s-o excludă pe soţia lui păgână din zona sacră. El a înţeles teologia religiei sale, căci iată ce întreabă: „Oare adevărat să fie că Domnul va locui cu oamenii pe pământ? Cerul şi cerul cerurilor nu Te încap, cu atât mai puţin acest templu pe care l-am zidit numelui Tău”. El a reuşit să facă un compromis între nevoile statului său şi felul în care înţelegea el monoteismul israelit, presupunând o prezenţă nu fizică, ci simbolică a Atotputernicului: „Să-ţi fie ochii Tăi deschişi ziua şi noaptea la templul acesta, la acest loc pentru care Tu ai zis: «Numele Meu va fi acolo»”. În acest fel au inclus generaţiile ulterioare Templul în credinţă, fiind îndeajuns şi numai simpla prezenţă a numelui lui Dumnezeu în Sfânta Sfintelor pentru a genera o radiaţie divină – *Shechina* – atât de puternică, încât nimicea orice persoană neavizată care se apropia de ea.

Dar la momentul respectiv conceptul de templu regal central era greu de acceptat de către mulţi purişti israeliţi. Aceştia au format prima dintre multele secte separatiste cărora avea să le dea naştere religia lui Iahve, anume recabiţii[189]. Şi mai erau mulţi locuitori din nordul regatului cărora le displăcea ideea de concentrare a religiei în Ierusalim şi în Templul său regal, căci preoţimea care slujea acolo a început curând să avanseze pretenţii absolutiste, susţinând că numai

ceremoniile lor erau valabile şi că vechile locuri sfinte şi vechile temple, înălţimile şi altarele venerate de pe vremea patriarhilor, erau cuiburi de heterodoxie şi păcat. Asemenea afirmaţii au precumpănit în cele din urmă, transformându-se în ortodoxie biblică. Deocamdată însă, în partea de nord întâmpinau rezistenţă.

Această ostilitate faţă de schimbările religioase ale lui Solomon s-a asociat metodelor sale absolutiste şi birurilor, făcând din regatul unit întemeiat de tatăl său o ţară de neguvernat în viitor. Ceea ce i-a păstrat unitatea au fost abilitatea şi succesul lui Solomon, dar semnele tensiunii s-au făcut simţite încă din ultimii lui ani de guvernare. Israeliţii, pentru care trecutul era foarte real, considerau odios sistemul muncii forţate, deoarece le amintea de robia din Egipt. În mintea lor, libertatea şi religia erau de nedespărţit. Concentrând cultura în Ierusalim, Solomon a minimalizat importanţa locurilor sfinte din nord, de pildă Sichem, legat de numele lui Avraam, sau Betel – de cel al lui Iacov. Prin urmare, cei din nord îi priveau tot mai mult pe Solomon şi pe descendenţii săi ca pe nişte distrugători spirituali şi, în acelaşi timp, ca pe nişte opresori profani.

De aici a rezultat şi faptul că atunci când a murit Solomon, în 926/925 î. Cr., nordicii i-au refuzat succesorului său Roboam o încoronare unică în Ierusalim, insistând ca el să se ducă în nord, la Sichem, pentru a fi încoronat acolo ca rege al lor. Oameni care fugiseră în exil în timpul domniei lui Solomon, cum era Ieroboam, se întorceau acum, cerând o conducere constituţională şi în mod special abolirea muncii forţate şi a impozitelor mari: „Însă uşurează-ne munca cea grea a tatălui tău şi jugul cel greu care l-a pus el pe noi, şi îţi vom sluji!”[190] Din câte se pare, în Sichem s-a ţinut o adunare politică în plen, la care Ieroboam i-a consultat mai întâi pe sfetnicii bătrâni ai tatălui său, le-a respins recomandările conciliatoare, adoptând apoi o linie dură, susţinut de tinerii lui cavaleri, astfel că le-a răspuns nordicilor: „Tatăl meu a pus jug greu peste voi; eu însă şi mai greu voi face jugul vostru; tatăl meu v-a pedepsit cu bice, eu însă vă voi pedepsi cu scorpioane!”[191]

Această judecată eronată, absolut extraordinară, a distrus unitatea regatului. Ieroboam nu dispunea de mijloacele militare şi de abilitatea de a-l ţine unit prin forţă, astfel că nordicii s-au separat de restul regatului, întemeindu-şi propria lor casă regală şi, într-o epocă a imperiilor în expansiune – babilonienii, urmaţi de asirieni –, ambele regate mici, Iuda la sud şi Israel la nord, au pornit-o pe calea pieirii, independent unul de celălalt.

Dar procesul de decădere a durat câteva secole şi, pe parcursul lui, cultura religioasă israelită a suferit modificări importante. Într-o primă etapă, regatul de nord a înflorit. Era mult mai populat decât sudul, avea pământ mai fertil şi era situat mai aproape de centrele de

negoţ ale vremii. Scăpat de jugul sudului, a prosperat şi, paradoxal, a urmat modelul de evoluţie constituţională şi religioasă pe care Solomon o considerase necesară şi pe care o respinseseră când fusese impusă de către sudişti. Asemenea Casei lui David, Casa lui Omri din nord a devenit centralistă, imitând modelele politice şi religioase care se bucuraseră de succes în statele învecinate. Omri însuşi a fost un rege temut, ale cărui fapte au fost relatate cu amărăciune într-o tăbliţă către Chemaş, Dumnezeul moabit, descoperită în 1866 şi cunoscută drept „Piatra moabită": „Omri, rege al Israelului […] i-a asuprit pe moabiţi multe zile, căci Chemaş era mâniat pe ţara lui. Şi fiul lui l-a urmat şi a zis că şi el va asupri pe moabiţi."

La fel ca Solomon, Omri şi-a consolidat domnia prin căsătorii bine alese, cu femei străine de regatul lui. Pe Ahab, fiul său, l-a însurat cu fiica regelui din Sidon, Izabela, legându-şi astfel regatul situat departe de mare de ţărmul acesteia şi de rutele comerciale care o străbăteau. Ca şi Solomon, s-a dovedit un mare constructor. Pe un munte lângă Samaria, de pe care poate fi văzută marea la 32 de kilometri distanţă, a pus temeliile unui nou oraş, pe care l-a şi construit; începutul lucrărilor poate fi datat cu aproximaţie în jurul anului 875 î. Cr. Asemenea oraşelor regale ale lui Solomon, şi acesta avea o acropolă regală fortificată. Ahab a moştenit pasiunea tatălui său de a construi. La Samaria a clădit ceea ce Biblia numeşte „casa fildeşului", adică un palat cu o sală a tronului ai cărei pereţi sunt decoraţi cu fildeş sculptat în relief – un lux pe care numai regii cei mai bogaţi ai vremii şi-l puteau permite. În 1931–1935, în timpul săpăturilor din Samaria, printre dărâmături s-au găsit fragmente din aceste decoraţiuni de fildeş. Ca şi tatăl său, Ahab a fost un rege războinic, care a domnit cu succes timp de 25 de ani, învingându-l de două ori pe regele Damascului, până când, după cum povesteşte Biblia, în timpul unei confruntări cu carele de luptă, „un om şi-a întins arcul şi a lovit din întâmplare pe regele lui Israel într-o încheietură a platoşei", rănindu-l de moarte[192].

Dar Casa Omri, la fel de dedată la cele lumeşti şi la fel de plină de succes ca şi a lui Solomon, a stârnit şi crunte nemulţumiri sociale şi morale. Averile şi proprietăţile strânse erau imense şi nenumărate. Prăpastia dintre bogaţi şi săraci s-a adâncit, ţăranii au devenit datornici, iar când nu puteau plăti, erau expropriaţi. Ceea ce se întâmpla era împotriva spiritului legii mozaice, deşi nu neapărat împotriva literei ei, legea spunând că nu trebuie să îndepărtezi semnele de hotar ale vecinului[193]. Regii se opuneau oprimării poporului de către elite, întrucât ei aveau nevoie de populaţia săracă pentru clacă, dar acţiunile pe care le întreprindeau în acest sens erau extrem de timide. Preoţii din Sichem, Betel şi alte locuri sfinte primeau salariu, erau văzuţi ca fiind extrem de apropiaţi casei regale,

se ocupau de ceremoniale şi nu manifestau niciun interes – aşa susţineau criticii – faţă de suferinţele săracilor. În aceste circumstanţe şi-au făcut reapariţia profeţii, pentru a da glas conştiinţei sociale. Ca şi pe Samuel, instituţia monarhică îi neliniştea, considerând-o drept intrinsec incompatibilă cu teocraţia democratică. În timpul domniei celor din Casa Omri, tradiţia profetică a renăscut brusc în nord, datorită lui Ilie, o figură uluitoare a timpului său. De loc era din Tesba, o localitate neidentificată, undeva în Galaad, la est de râul Iordan, la marginea deşertului. Era un recabit, membru al acelei secte ultra-austere, primitive şi fundamentaliste, „păros peste tot şi încins peste mijloc cu o cingătoare de curea". Aproape ca toţi evreii, provenea din rândul celor săraci şi le susţinea cauza. Tradiţia spune că trăia undeva lângă râul Iordan şi era hrănit de către corbi[194]. Fără îndoială că semăna întru câtva cu Ioan Botezătorul, cel care avea să trăiască o mie de ani mai târziu. A făcut miracole pentru cei sărmani, mai ales la vremuri de secetă şi foamete, când masele sufereau cel mai mult.

Dar desigur că Ilie, la fel ca toţi cei care se închinau numai şi numai lui Iahve, avea păreri foarte critice la adresa Casei Omri, nu numai din pricini sociale, ci, mai ales, din cele religioase. Căci Ahab neglija cultul lui Iahve, adoptând cultul lui Baal, căruia se închina soţia lui: „Căci n-a fost încă nimeni ca Ahab, care să se încumete a săvârşi fapte urâte înaintea ochilor Domnului, la care l-a împins Izabela, soţia sa. S-a purtat rău ca un ticălos, urmând după idoli."[195] Tot Izabela a fost aceea care l-a împins pe Ahab să-şi însuşească via lui Nabot, printr-un act de putere despotică, şi anume prin condamnarea la moarte a lui Nabot, o crimă împotriva întregului etos al teocraţiei israelite.

În mod limpede, Ilie avea puterea să mobilizeze masele, în special în vremuri de restrişte, când nu ploua. Era un predicator extraordinar. Capitolul 18 din Cartea Întâi a Regilor descrie scena dramatică în care el a strâns o mulţime fără număr pe muntele Carmel, provocându-i pe preoţii închinători lui Baal şi pe „proorocii Aşerei, care mănâncă la masa Izabelei" la o întrecere de invocare a ploii. Scopul lui era acela de a stabili o dată pentru totdeauna religia poporului, spunând adunării: „Până când veţi şchiopăta de amândouă picioarele? Dacă Domnul este Dumnezeu, urmaţi Lui! Şi dacă este Baal, urmaţi aceluia". Preoţii lui Baal au îndeplinit toate ritualurile lor, înţepându-se cu „săbii şi lăncii, până ce curgea sângele, dar nu s-a întâmplat nimic. Apoi Ilie a înălţat un altar şi i-a adus jertfă lui Iahve, şi de îndată „[…] s-a coborât foc de la Domnul şi a mistuit arderea de tot". Văzând acestea, tot poporul „a căzut cu faţa la pământ şi a zis: «Domnul este Dumnezeu! Domnul este Dumnezeu»". Ilie şi mulţimea sa i-au prins pe toţi preoţii păgâni şi i-au dus la pârâul Chişon, unde „i-a[u] junghiat" şi, după ce s-au mai rugat o vreme pe culmea

Carmelului, Ilie a ridicat un mic nor din mare, „cât o palmă”; curând „cerul s-a întunecat de nori şi s-a pornit vijelie şi ploaie mare”.

În ciuda acestei reabilitări triumfătoare, Ilie nu a fost capabil, de unul singur, să distrugă păgânismul sau Casa Omri, deşi le-a prorocit decăderea. O figură singuratică, un om charismatic, în stare să mobilizeze mase mari de oameni, dar nicidecum să întemeieze o grupare sau o facţiune la curte. El a reprezentat conştiinţa individuală, poate singurul om din istoria iudaică de până atunci care a făcut acest lucru. Dumnezeu i se adresa nu cu vocea de tunet a tradiţiei mozaice, ci cu „o voce calmă, firavă”. Blestemându-i pe descendenţii lui Ahab pentru uciderea lui Nabot, Ilie susţinea principiul conform căruia comportamentul unui rege nu trebuie să se deosebească de acela al omului de rând, ci trebuie să se ghideze după principii morale. Politica ţinea de ceea ce era drept, nu de putere. Dar Ilie, deşi primul lider profetic al opoziţiei, nu era un politician. Cea mai mare parte a vieţii lui a fost un fugar hăituit. Ultimele zile şi le-a petrecut în pustietate. Capitolul 2 al Cărţii a Doua a Regilor povesteşte cum Ilie l-a numit pe Elisei drept succesorul său, înainte de a fi luat de vârtej şi urcat la cer într-un car de foc, lăsându-şi mantia sacră în urmă, pentru a fi folosită de moştenitorul său.

Elisei însă era de o cu totul altă factură. Povestea biblică îl arată săvârşind fapte remarcabile: când este batjocorit de „copilaşi” (ori poate adolescenţi bătăuşi) în apropiere de Betel, el cheamă două ursoaice din pădure care sfâşie în bucăţi nu mai puţin de 42 de delincvenţi[196]. Dar Elisei nu era singur. El şi-a creat o suită bine organizată, un colegiu de profeţi, şi colabora cu elemente din cercurile conducătoare seculare pentru a obţine reformele religioase cerute de Ilie. Ahab păstrase şi lărgise oraşele carelor de luptă întemeiate de Solomon în nordul regatului. El şi succesorii săi au avut o armată profesionistă, o sursă de putere, dar şi de slăbiciune. Printre generalii carelor de luptă care au repurtat victorii s-a numărat şi Iehu, fiul lui Nimşi, care „conducea cu sălbăticie”. Elisei s-a asociat cu Iehu într-o conspiraţie religios-militară, făcându-l pe acesta să îl aleagă pe succesorul la tron şi astfel a declanşat una dintre cele mai sângeroase lovituri de stat din istorie[197]. Iehu i-a pus pe eunuci s-o azvârle pe Izabela de la fereastra palatului ei, „şi a ţâşnit sângele ei pe zid şi pe caii care au călcat-o în picioare”. Cei 70 de fii ai lui Ahab au fost decapitaţi şi aşezaţi „în două grămezi la poartă”. Iehu a masacrat toată casa regală a lui Ahab, şi „pe toţi cei mari ai lui şi pe cei de aproape ai lui şi pe preoţii lui, încât n-a scăpat niciunul”. Apoi i-a adunat pe toţi preoţii lui Baal şi i-a măcelărit. „Şi au sfărâmat chipul cel cioplit al lui Baal şi au dărâmat capiştea lui Baal şi au făcut din ea loc de necurăţenie până în ziua de azi.”[198]

Dacă această feroce curăţire religioasă a reuşit să restabilească

pentru o vreme venerarea oficială şi unică a lui Iahve, nu a rezolvat conflictul peren între nevoia de a menţine ortodoxia religioasă – de a-i ţine pe oameni laolaltă – şi nevoia de a se pune de acord cu lumea – anume, de a menţine statul. În mod previzibil, Iehu a ajuns curând să se poarte la fel de arbitrar ca şi cei din Casa Omri; într-adevăr, practic toţi regii lui Israel au ajuns, mai devreme sau mai târziu, să se distanţeze de puriştii religioşi. Din câte se pare, pentru a-şi păstra puterea, un rege trebuia să facă lucruri pe care un adevărat servitor al lui Iahve nu le putea concepe. Un exemplu în acest sens este episodul cu via lui Nabot, un simbol al conflictului dintre spiritual şi profan. Într-un pasaj bine-cunoscut, Dumnezeu îl inspiră pe Ilie pentru a-i zice lui Ahab: „Ai ucis şi vrei încă să intri în moştenire?", iar Ahab îi răspunde: „M-ai aflat, duşmanule, şi aici!"[199] Simpla înlocuire a fiilor lui Ahab cu Iehu şi fiii săi nu a rezolvat problema. Acest lucru este exprimat sub o formă destul de diferită în Cartea lui Amos, din secolul al VIII-lea. O carte contemporană cu *Munci şi zile* a lui Hesiod, din Grecia posthomerică, care trădează o preocupare similară pentru dreptatea abstractă, deşi în cazul lui Amos este asociată direct cultului lui Iahve. Amos era un sudist din Iuda, se ocupa de curăţatul platanilor; a venit în nord, în Israel, să predice dreptatea socială. Ţinea cu tot dinadinsul să sublinieze că nu era profet prin naştere şi nu aparţinea nici unei grupări; nu era decât un om care muncea şi care vedea adevărul. Protesta împotriva ceremoniilor sofisticate conduse de preoţii din Betel, despre care spunea că sunt o bătaie de joc atâta vreme cât cei săraci erau călcaţi în picioare şi mureau de foame. Prin gura lui, Dumnezeu spune: „Urât-am, dispreţuit-am prăznuirile voastre […] Depărtează de Mine zgomotul cântecelor tale, că nu am plăcere să ascult cântarea alăutelor tale! Şi judecata se va năpusti ca apa şi dreptatea ca un şuvoi furios."[200] Amazia, mai-marele preoţilor din Betel, era cu totul împotriva activităţii lui Amos. Locul sfânt, zicea el, era capela regelui, care făcea parte din curtea regelui; sarcinile preoţilor erau acelea de a sprijini religia de stat cu eticheta ce i se cuvine, şi nu lor le revenea să facă jocurile politice şi să se amestece în procesele economice. Drept care i-a răspuns lui Amos: „Profetule, scoală şi fugi în pământul lui Iuda şi mănâncă acolo pâine şi profeţeşte în acele locuri". Regelui i s-a plâns că Amos a organizat o conspiraţie împotriva lui, chiar pe pământurile regale, adăugând – într-o propoziţie semnificativă – că „locuitorii ţării nu mai pot îndura cuvintele lui!"[201].

Disputa a fost şi continuă să fie importantă. Prorocii evrei de mai târziu şi, la rândul lor, majoritatea teologilor morali creştini susţineau punctul de vedere al lui Amos. În Talmud stă scris: „Porunca de a urma calea dreaptă este mai presus de toate celelalte porunci laolaltă."[202] Dar talmudiştii nu aveau responsabilitatea de a păstra

unitatea statului. Era ceva de domeniul trecutului, iar ei îşi puteau permite acum luxul absolutismului moral. Însă pe vremea lui Amazia era esenţial să se ajungă la un compromis între autorităţile seculare şi cele spirituale, pentru ca statul să poată supravieţui. Dacă li se îngăduia profeţilor din sud să bântuie ţara şi să stârnească spiritele de clasă în numele Domnului, comunitatea avea să slăbească şi să ajungă la mâna duşmanilor externi, care ar fi distrus complet cultul lui Iahve. Acesta era substratul celor spuse de Amazia, anume că ţara nu mai suporta vorbele veninoase ale lui Amos.

De-a lungul întregului secol al IX-lea î. Cr., puterea Asiriei sporise. Obeliscul negru al lui Salmanasar arată că, încă de pe vremea lui Iehu, Israel fusese obligat să plătească tribut. O vreme, israeliţii au reuşit să-i mituiască pe asirieni sau au format coaliţii cu alte state mici pentru a stăvili înaintarea acestora. Dar în 745 î. Cr., crudul Tiglat-pileser III a ajuns pe tronul asirian, preschimbând poporul său războinic într-o naţiune de imperialişti. El a inaugurat politica deportărilor în masă pe teritoriile cucerite. În 740, cronica lui regală consemnează: „Cât despre Menahem [regele lui Israel], l-a copleşit spaima […] a fugit şi mi-a lăsat […] argint, veşminte colorate din lână, veşminte de in […] Le-am luat drept tributul plătit de el”. În 734, a reuşit să ajungă până la ţărm, apoi a luat-o de-a lungul lui până la „Izvorul Egiptului”. Toată elita, bogătaşii, negustorii, meşteşugarii, soldaţii au fost transportaţi în Asiria şi obligaţi să se stabilească acolo; în locul lor au fost aduse triburile caldeene şi aramaice din Babilonia. Apoi Tiglat a înaintat în interiorul regiunii. Măcinat intern de conflicte religioase şi sociale, regatul de nord al lui Israel nu avea cum să reziste presiunii externe. În 734–733, Tiglat-pileser a cucerit Galileea şi Transiordania, iertând doar Samaria. Tiglat a murit în 727, dar succesorul său, Salmanasar V, a cucerit Samaria în iarna lui 722–721, iar în anul următor succesorul acestuia, Sargon II, a desăvârşit distrugerea regatului de nord, dislocând întreaga elită şi aducând în loc colonişti: „Am asediat şi am cucerit Samaria”, consemnează Sargon în Cronica lui Khorsabad, „ducând cu noi 27.290 dintre cei care locuiau acolo”. Cartea a Doua a Regilor relatează cu durere: „Şi a fost strămutat Israel din pământul său în Asiria, unde se află până în ziua de astăzi. După aceea regele Asiriei a adunat oameni din Babilon, din Cuta, din Ava, din Hamat şi din Sefarvaim şi i-a aşezat prin cetăţile Samariei în locul fiilor lui Israel. Aceştia au stăpânit Samaria şi au început a locui prin cetăţile ei.”[203] Documentele arheologice confirmă din plin această catastrofă. În Samaria, curtea regală a fost distrusă în totalitate. Meghido a fost făcut una cu pământul şi reconstruit, clădirile de tip asirian fiind înălţate pe molozul vechiului oraş. Zidurile Hatzorului au fost dărâmate. Sichem a dispărut complet. La fel şi Tirtza.

A fost prima mare tragedie în masă din istoria evreilor. O tragedie

nealinată de renaşterea ulterioară. Dispersarea la fel de fatală ca un holocaust a poporului lui Israel din partea de nord a fost definitivă. Forţaţi să împlinească ultima lor călătorie în Asiria, cele zece triburi din nord au ieşit din istorie şi au devenit un mit. Au continuat să trăiască în legendele evreieşti de mai târziu, dar, în realitate, ele au fost pur şi simplu asimilate de populaţia aramaică ce-i înconjura, pierzându-şi credinţa şi limba; iar răspândirea limbii aramaice spre vest, ca limbă comună a Imperiului Asirian, a contribuit la mascarea dispariţiei lor. În Samaria, ţăranii şi meşteşugarii israeliţi au rămas la casele lor şi s-au căsătorit cu nou-veniţii. Capitolul 17 din Cartea a Doua a Regilor, care consemnează aceste triste evenimente, spune că, în vreme ce elita exilată în Asiria continua să se închine lui Iahve, un preot de-al lor a fost trimis înapoi în Betel pentru a-i păstori pe cei rămaşi fără conducător spiritual. Însă adaugă: „Afară de acestea, fiecare popor şi-a mai făcut şi dumnezeii săi şi i-a pus în capiştile de pe înălţimi pe care le făcuseră Samarinenii", după care pictează un tablou teribil al păgânismului confuz în care s-a prăbuşit regatul de nord. Felul în care nordul i se închinase lui Iahve li se păruse întotdeauna suspect celor din Iuda. Îndoiala aceasta manifestată faţă de ortodoxia din regatul de nord reflecta diviziunea israeliţilor, care a apărut încă de pe vremea când au intrat în Egipt şi care nu s-a vindecat niciodată complet după Ieşire şi după cucerirea Canaanului. În ochii Ierusalimului şi ai preoţilor săi, nordicii s-au amestecat întotdeauna cu păgânii. Căderea şi dispersarea regatului de nord şi căsătoriile dintre cei rămaşi pe loc şi străini au fost argumentele folosite pentru a le nega samaritenilor moştenirea israelită iniţială. Din acest moment, pretenţia lor de a face parte din poporul ales şi de a trăi pe Pământul Făgăduinţei cu drepturi depline de posesiune nu a mai fost niciodată recunoscută de evrei.

Cu toate acestea, nordul a lăsat o moştenire celor din sud, şi anume de a oferi germenii noii faze a religiei lui Iahve, care a înflorit în sud în ultimele zile ale vechiului Ierusalim. Când a căzut Samaria, câţiva refugiaţi cu ştiinţă de carte au scăpat de deportare şi s-au refugiat în sud, unde au fost primiţi şi lăsaţi să se stabilească în Ierusalim. Unul dintre ei a adus cu sine scrierile unui profet obscur, pe nume Osea, redactate ulterior de cineva din sud[204]. Osea făcuse profeţii şi scrisese în ajunul distrugerii regatului de nord. El a fost primul israelit care a văzut cu limpezime că eşecul militar şi politic era o pedeapsă inevitabilă, îndreptată de către Dumnezeu împotriva poporului ales, din pricina păgânismului şi a slăbiciunilor sale morale. Într-un text scris cu multă măiestrie şi multe accente poetice, el a prorocit căderea Samariei. Dumnezeu avea să le sfărâme idolii: „Pentru că ei au semănat vânt, vor culege furtună". Iar pe toţi păcătoşii care se închinau lui Iahve i-a avertizat: „Dar voi aţi arat semănând

fărădelegea şi aţi secerat nenorocirea."[205]

Osea este o figură misterioasă şi, în anumite sensuri, textul rămas de la el este unul dintre cele mai greu de descifrat din toată Biblia. Tonul este adesea întunecat, pesimist. El a avut capacitatea – care avea să devină o caracteristică a atâţia autori evrei – de a reda ideea de suferinţă, dar în acelaşi timp de a păstra o scânteie de speranţă de nestins. Din câte se ştie, a fost un beţiv şi un afemeiat reformat. „Desfrânarea, vinul şi mustul dau curaj inimii", se plângea el[206]. Sexualitatea, mai ales, îţi stârneşte dezgustul suprem. Dumnezeu, spune el, i-a cerut să se însoare cu târfa Gomer şi să aibă copii cu ea – Gomer simbolizând prostituatele din ritualurile ce se ţineau în templele păgâne, şi pe Israel însuşi, care l-a părăsit pe Iahve pentru a preacurvi cu Baal. Osea denunţă toate instituţiile din nord; el consideră că nordul n-ar fi trebuit să existe niciodată, deoarece Israel şi Iuda erau, în fapt, un singur regat. Soluţiile politice erau inutile, purificarea lui Iehu – vicioasă. Casta organizată a preoţilor era un adevărat scandal. „Ca şi tâlharii din locuri ascunse, o ceată de preoţi săvârşesc uciderи pe drumul spre Sichem – ei au făcut lucruri de ocară". Colegiile profeţilor, din locurile sfinte ale regilor sau din altă parte, nu erau cu nimic mai bune: „Noaptea se poticneşte cu tine şi profetul. […] «Profetul este un nebun, omul însuflat aiurează!»"[207]

Prin urmare, Israel şi instituţiile sale erau condamnate şi aveau să fie duse departe, în exil. Dar, până la urmă, acest lucru nu avea importanţă. Dumnezeu îşi iubea poporul. Pedepsea, însă ierta; „după ce ne-a bătut, ne leagă rănile noastre". Apoi, cu o frază surprinzător de profetică, adaugă: „Iar în ziua a treia ne va ridica iarăşi şi vom trăi în faţa Lui."[208] Ceea ce conta nu era pregătirea materială, ci o schimbare ce trebuia să se petreacă în inimile oamenilor. Salvarea pentru Israel era tocmai dragostea pentru Dumnezeu, răspunsul nostru la dragostea lui Dumnezeu pentru noi, şi tot ea cea care avea să îngăduie unui „vestigiu" spălat de păcate, purificat, să ducă această credinţă în viitor.

Un mesaj remarcabil, în care, pentru prima oară, un gânditor israelit pare să întrezărească o religie a inimii, despărţită de un stat anume şi de o societate organizată – un mesaj primit într-un regat Iuda îngrozit de prăbuşirea vecinului de la nord, o soartă ce ar fi putut să-l aştepte şi pe el. Regatul Iuda era mai sărac decât nordul, mai rural, mai puţin dominat de politicile puterii militare şi mai aproape de rădăcinile cultului lui Iahve, deşi naraţiunea biblică şi în egală măsură escavaţiile din Ierusalim din 1961–1967 oferă dovezi ale alunecării spre păgânism. Locuitorii obişnuiţi ai locului, *am ha-aretz,* erau cei importanţi acolo. Şi-au făcut apariţia în istorie în 840 î. Cr., când au detronat-o pe despotica regină-văduvă Atalia, care pusese mâna pe tron prin forţă şi introdusese cultul lui Baal în Templu.

Cartea a Doua a Regilor ne spune limpede că, în timpul restauraţiei constituţionale care a urmat, a fost redeşteptată ideea de democraţie teocratică. Cel care s-a aflat în fruntea mişcării populare a fost un om religios, Iehoiada, care insista că poporul ar trebui recunoscut ca o forţă politică şi constituţională: „Şi a încheiat Iehoiada legământ între Domnul şi între rege şi popor, ca acesta să fie poporul Domnului, precum şi între rege şi popor."[209] O asemenea înţelegere de tip nou n-ar fi putut să apară în nicio altă ţară din Orientul Apropiat la acea vreme, şi nici măcar în Grecia, multă vreme după aceea. Într-adevăr, pe măsură ce umbrele imperialismului se lăsau şi peste Iuda, *am ha-aretz* au primit dreptul specific de a alege regele dacă succesiunea la tron era pusă la îndoială.

Când a căzut regatul Israel, Iezechia, regele regatului Iuda, a cărui armată profesionistă era slabă şi mult inferioară vechii armate a carelor de luptă din nord, s-a folosit de sprijinul acordat de *am ha-aretz* pentru a fortifica încă o dată Ierusalimul, prin construirea unui zid nou pe marginea de vest: „s-a întărit Iezechia şi a făcut la loc tot zidul care se stricase şi a ridicat turnuri, a zidit pe din afară un alt zid". S-a pregătit, de asemenea, împotriva unui asediu asirian, străpungând tunelul Siloam, care capta apă din izvorul Ghihon într-un rezervor tăiat în stâncă, un canal care ducea apoi apa în pârâul Chedron. Oraşul avea acces la acest rezervor uriaş fără ca asediatorii să cunoască aranjamentul. Faptul este descris în Biblie[210], fiind în mod surprinzător confirmat de tunelul explorat în 1867–1870. Pe pereţii tunelului a fost descoperită o inscripţie contemporană, consemnând în ebraică încheierea lucrării:

> *Aceasta este povestea străpungerii: în vreme ce [săpătorii tunelului ridicau] hârleţul fiecare către ceilalţi, şi în vreme ce trei coţi [mai rămăseseră] să fie străpunşi, [s-a auzit] o voce de bărbat strigându-şi tovarăşul, căci era o crăpătură în stâncă în dreapta şi una [în stânga]. Şi în ziua străpungerii până la capăt, săpătorii tunelului au lovit fiecare în direcţia tovarăşului său, hârleţ contra hârleţ. Şi apa a început să curgă dinspre sursă spre rezervor, o mie două sute de coţi.*[211]

Ierusalimul a supravieţuit, în fapt, unui asediu sălbatic, purtat de regele asirian Sanherib, în 701 î.Cr. Instrumentul salvării nu era reprezentat atât de zidurile noi şi de rezervor, cât de izbucnirea violentă a ciumei bubonice, adusă de şobolani, care a lovit tabăra asiriană şi la care s-a referit ulterior istoricul grec Herodot. În Cartea a doua a Regilor, molima este privită ca un miracol: „În noaptea aceea s-a întâmplat că a ieşit îngerul Domnului şi a lovit în tabăra Asirienilor o sută optzeci şi cinci de mii, şi când s-au sculat dimineaţa, iată erau peste tot numai trupuri moarte."[212] Cârmuitorii regatului Iuda şi-au

căutat apărarea şi în varii alianţe cu statele vecine mici, şi chiar cu Egiptul cel întins şi secătuit, „trestia frântă”, pe care, spuneau asirienii batjocoritor, „de se sprijineşte cineva […] îi intră în mână şi i-o sparge”[213].

Cu toate acestea, şi tot mai mult, cârmuitorii şi popoarele lui Iuda au început să-şi lege în ultimă instanţă soarta politică şi militară de teologia curentă şi de comportamentul lor moral. Se pare că se răspândise ideea că poporul putea fi salvat prin credinţă şi muncă. Dar conceptul soluţiei religioase pentru problema naţională a supravieţuirii era tocmai opusul ideii care a atras Israelul spre regat la vremea invaziei filistene şi a fost cea care a împins Iuda în două direcţii divergente. Cum i se putea cere lui Iahve să fie blând în modul cel mai eficient? Preoţii Templului din Ierusalim susţineau că soluţia ar fi fost distrugerea, o dată pentru totdeauna, a practicilor de cult suspecte, a vechilor locuri înalte şi a templelor provinciale, concentrând venerarea doar în Ierusalim, unde ortodoxia putea fi păstrată în toată puritatea ei. Procesul a fost accelerat în 622 î. Cr., când, în timpul reparaţiilor la Templu, marele preot Hilchia a găsit o carte cu scrieri străvechi, probabil textul original al Pentateuhului sau poate doar Deuteronomul, în care era redat legământul dintre Dumnezeu şi Israel, culminând cu blestemele cumplite din capitolul 28. Descoperirea a creat panică, părând a confirma avertismentele profetice ale lui Osea şi sugerând că soarta nordului avea să lovească şi sudul. Regele Iosia „şi-a împrumutat veşmintele” şi a ordonat o reformă totală a cultului. Toate imaginile au fost distruse, locurile înalte au fost închise, preoţii păgâni, heterodocşi şi eretici, au fost masacraţi şi reforma fundamentalistă a culminat într-o celebrare naţională solemnă a Paştelui, într-un fel nemaisăvârşit până atunci în Ierusalim[214]. Prin urmare, printr-un paradox curios, beneficiarul principal al acestei reîntoarceri la rădăcinile trecutului religios al naţiunii a fost Templul din Ierusalim, introdus ca o inovaţie cvasipăgână de către Solomon. Puterea pe care o aveau preoţii din Templu a crescut brusc, el devenind arbitrul naţional – sau cel puţin oficial – al adevărului religios.

Dar în această perioadă plină de legi a început să se facă auzită o a doua linie de gândire, neoficială, care susţinea că salvarea se află în altă parte – ceea ce s-a şi dovedit a fi adevărat. Osea scrisese despre puterea dragostei, pledând pentru o schimbare în inimile oamenilor. Un contemporan de-al său mai tânăr, un sudist, a dus aceste idei mai departe. Isaia a trăit în vremea când regatul de nord era condamnat la moarte. Spre deosebire de majoritatea figurilor eroice din Biblie, Isaia nu se trăgea dintr-o familie săracă, conform tradiţiei Talmudului babilonian: el era nepotul regelui Amosia al regatului Iuda[215]. Ideile lui însă erau populiste sau democratice. Nu avea încredere în armate

şi ziduri, legi şi temple magnifice. Ceea ce a realizat el marchează momentul în care religia israelită începe să se spiritualizeze, să se deplaseze dintr-o localizare specifică în spaţiu şi timp în planul universalist. Cartea lui Isaia se împarte în două părţi: capitolele 1–39 tratează despre viaţa şi profeţiile lui între 740 şi 700 î. Cr.; capitolele 44–66 – sau Deutero-Isaia – datează dintr-o perioadă mai târzie; legătura istorică dintre ele nu este foarte clară, deşi evoluţia ideilor este destul de logică.

Isaia nu a fost doar cel mai remarcabil dintre profeţi, ci şi de departe cel mai însemnat autor din Biblie. În mod evident, era un predicator extraordinar, dar este foarte posibil să-şi fi consemnat vorbele în scris. Este sigur că au căpătat formă scrisă la o epocă foarte timpurie şi astfel au rămas printre cele mai cunoscute dintre toate textele sfinte; printre cele descoperite la Qumran după al Doilea Război Mondial se găsea şi un sul de piele, lung de şapte metri, redând tot textul lui Isaia în limba ebraică, în cincizeci de coloane, fiind cel mai bine păstrat şi mai lung manuscris antic al Bibliei aflat în posesia noastră[216]. Evreilor din acea epocă le plăcea proza lui sclipitoare, cu imagini minunate, dintre care multe au trecut în tezaurul literar al tuturor naţiunilor civilizate. Dar mai important decât limba era conţinutul ideatic: Isaia împingea umanitatea spre noi descoperiri morale.

Toate temele lui Isaia sunt legate între ele. Asemenea lui Osea, el este preocupat să avertizeze lumea asupra catastrofei. „Străjerule, cât a trecut din noapte?” întreabă el. „Străjerule, cât mai este până trece noaptea?” Nesăbuiţi, oamenii nu iau seamă la asta: „Să mâncăm şi să bem, că mâine vom muri!” spun ei. Sau se încred în fortificaţii şi alianţe. Mai bine ar da ascultare poruncii Domnului: „Pune rânduială în casa ta”. Adică a face o schimbare morală în suflet, o reformă internă atât pentru indivizi ca atare, cât şi pentru comunităţi. Scopul trebuie să fie dreptatea socială. Oamenii trebuie să înceteze să facă din avere ţelul principal al vieţii lor: „Vai vouă care clădiţi casă lângă casă şi grămădiţi ţarini lângă ţarini până nu mai rămâne niciun loc”. Dumnezeu nu tolerează oprimarea celor slabi. „«Pentru ce aţi zdrobit pe poporul Meu şi aţi sfărâmat faţa celor sărmani?» zice Domnul Dumnezeu Savaot.”[217]

A doua temă a lui Isaia este căinţa. Dacă se schimbă ceva în suflet, atunci Dumnezeu iartă întotdeauna. „Veniţi să ne judecăm, zice Domnul. De vor fi păcatele voastre cum e cârmâzul, ca zăpada le voi albi, şi de vor fi ca purpura, ca lâna albă le voi face”. Ceea ce vrea Dumnezeu de la om este o recunoaştere şi o împărtăşire a sfinţeniei sale, „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!” – şi Isaia îşi imaginează îngerii atingând buzele oamenilor cu un cărbune de foc, pentru a îndepărta prin ardere păcatul. Şi după

ce omul păcătos îşi schimbă sufletul şi nu mai umblă după avere şi putere, ci caută sfinţenia, Isaia introduce a treia temă a lui: ideea unei epoci a păcii, când oamenii îşi vor preface „săbiile în fiare de pluguri şi lăncile lor în cosoare. Niciun neam nu va mai ridica sabia împotriva altuia şi nu vor mai învăţa războiul". În această epocă a păcii, „Veseleşte-te pustiu însetat, să se bucure pustiul; ca şi crinul să înflorească"[218].

Totuşi, Isaia nu predică pur şi simplu un nou sistem etic. Avându-şi originea într-un popor cu preocupări pentru istorie, el vede vrerea Domnului, cauza şi efectul, păcatul şi căinţa ca urmând un curs liniar. El are o viziune asupra viitorului, o viziune populată cu personaje distincte. În acest punct introduce a patra temă: nu numai ideea de îndepărtare colectivă de păcat, ci ideea apariţiei unui salvator: „Iată, Fecioara va lua în pântece şi va naşte fiu şi vor chema numele lui Emanuel". Acest copil special va fi un mijlocitor în vreme de pace: „Atunci lupul va locui laolaltă cu mielul şi leopardul se va culca lângă căprioară; şi viţelul şi puiul de leu vor mânca împreună şi un copil îi va paşte". Dar va fi şi un mare cârmuitor: „Căci Prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a cărui stăpânire e pe umărul Lui şi se cheamă numele Lui: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie."[219]

Isaia scria, dar şi predica în Templu. Nu vorbea însă despre o religie cu un cult oficial, cu sacrificii fără sfârşit şi ceremonii preoţeşti, ci despre o religie etică, a inimii; Isaia trecea peste capetele preoţilor, adresându-se direct oamenilor. Tradiţia talmudică spune că a fost ucis în timpul domniei regelui Manase, cel care se închina idolilor; Isaia nu era însă bine-venit nici în sânul preoţimii ortodoxe, al conducerii Templului. Martiriul era o temă care îşi făcea cu tot mai multă insistenţă loc în scrierile israelite. În partea a doua a Cărţii lui Isaia apare un personaj nou, care ar fi într-un fel legat de figura salvatorului din prima parte: Slujitorul Suferind, care poartă toate păcatele comunităţii, purificând-o prin propriul său sacrificiu, şi care personifică misiunea naţiei şi conduce spre împlinirea ei triumfătoare[220]. Slujitorul Suferind se face ecou al înseşi vocii şi destinului lui Isaia, iar cele două părţi ale cărţii capătă o unitate, în ciuda faptului că aproape două secole despart consemnările lor în scris. Ceea ce face Cartea lui Isaia în ansamblu este să marcheze o maturizare considerabilă a religiei lui Iahve. Căci acum este preocupată de dreptate şi înţelegere: înţelegerea naţiunilor şi înţelegerea sufletului fiecărui individ. În special în Deutero-Isaia, accentul se pune pe individ ca purtător al credinţei, dincolo de revendicările tribului, seminţiei, naţiunii. Nu numai Isaia, ci fiecare dintre noi posedă acea „voce mică, şoptită" a conştiinţei. Totul face parte din descoperirea individului, un pas uriaş înainte întreprins de

umanitate în procesul de autocunoaştere. În scurt timp, şi grecii aveau să se îndrepte pe acelaşi drum, dar israeliţii, sau evreii, după cum îi vom numi curând, au fost cei dintâi care au făcut-o.

Mai mult, spre deosebire de greci, israeliţii se îndreptau spre monoteismul pur, sub influenţa lui Isaia. Există multe pasaje în părţile de început ale Bibliei unde Iahve este privit nu atât ca singurul Dumnezeu, ci ca fiind cel mai puternic, care poate să acţioneze şi pe teritoriul altor dumnezei[221]. Cu toate acestea, în Deutero-Isaia este negată existenţa altor dumnezei, nu numai în practică, ci şi în teoria ideologică: „Eu sunt Cel dintâi şi Cel de pe urmă şi nu este alt dumnezeu în afară de Mine!”[222] Tot acum se afirmă clar că Dumnezeu este universal, ubicuu şi omnipotent. Dumnezeu este forţa motivatoare, unica forţă motivatoare în întreaga istorie. El a creat universul; el îl conduce; el îi va pune capăt. Israel face parte din planul său, ca şi tot restul. Prin urmare, dacă asirienii atacă, o fac la comanda lui – şi dacă babilonienii duc poporul în exil înseamnă că aceasta a fost vrerea Domnului. Religia din pustietate a lui Moise începe să se maturizeze şi să devină o credinţă sofisticată a lumii întregi, căreia întreaga umanitate i se poate adresa pentru a găsi răspunsuri[223].

Nu ne putem îndoi de faptul că mesajul lui Isaia a pătruns în conştiinţa oamenilor înainte de căderea Ierusalimului. Dar în cele câteva decenii care au precedat catastrofa, vocii lui puternice i s-a alăturat o alta, mai puţin poetică, dar la fel de pătrunzătoare. Ştim mai multe despre Ieremia decât despre orice alt autor dinainte de exil, deoarece el şi-a dictat învăţăcelului său, scribul Baruh, toate predicile şi autobiografia[224]. Viaţa lui s-a împletit strâns cu istoria tragică a ţării sale. Făcea parte din seminţia lui Veniamin, trăgându-se dintr-o familie sacerdotală dintr-un sat aflat la nord-est de Ierusalim. A început să predice în 627 î. Cr., în tradiţia lui Osea şi, într-o oarecare măsură, a lui Isaia. Pentru el, naţia era dureros de păcătoasă, alunecând spre pieire: „Dar poporul acesta are inimă îndârjită şi răzvrătită”. El nu se preocupa, precum Osea, de instituţia religioasă ca atare, fie ea reprezentată de preoţi, scribi, „înţelepţi” ori profeţi ai templelor: „Proorocii profeţesc minciuni, preoţii învaţă ca şi ei, şi poporului Meu îi place aceasta. Dar la urmă ce veţi face?”[225] Considera marea reformă religioasă în favoarea Templului, iniţiată în timpul domniei lui Iosia, drept un eşec total şi, curând după moartea regelui, în 609 î. Cr., s-a dus la Templu, unde a ţinut o predică furioasă, exprimându-şi limpede punctul de vedere. Drept rezultat, aproape că a fost omorât, interzicându-i-se să se mai apropie de Templu. Cei din satul său, chiar şi propria sa familie, i-au întors spatele. Nu mai putea să se însoare, şi nici nu dorea acest lucru. Izolat şi singur, a început să dea semne de paranoia – după cum am numi-o noi – vizibile în ceea ce

scria: „Blestemată fie ziua în care m-am născut”. Iar în alt loc: „De ce este aşa de grea boala mea şi de ce rana mea este aşa de greu de vindecat?” Simţea că e înconjurat de duşmani: „Am auzit ocări de la mulţi şi ameninţări din toate părţile”, „Eu însă, ca un miel blând, dus la junghiere, nici nu ştiam că ei urzesc gânduri rele împotriva mea”[226]. Un oarece adevăr există în toate acestea: nu numai că i s-a interzis să predice, dar scrierile lui au fost arse.

E de înţeles această lipsă de popularitate. Căci la o vreme în care „Duşmanul de la miazănoapte”, cum se exprimă el, vorbind de Nabucodonosor şi armata lui, devenea tot mai ameninţător şi întregul regat încerca din răsputeri să găsească o cale de a ieşi din dezastru, Ieremia părea să predice defetismul. Spunea că poporul şi cârmuitorii săi erau ei înşişi sursa primejdiei prin aceea că erau vicioşi. Duşmanul nu era decât instrumentul mâniei lui Dumnezeu, prin urmare avea să izbândească. Era un fatalism sumbru; de unde şi expresia de „ieremiadă”. Dar ceea ce nu sesizau contemporanii săi era cealaltă parte a mesajului, şi anume motivele de speranţă. Ieremia spunea că distrugerea regatului nu era importantă. Poporul lui Israel continua să fie cel ales de Dumnezeu. Putea să împlinească misiunea pe care i-o încredinţase Dumnezeu, chiar dacă se afla în exil şi dispersat, cu aceeaşi eficacitate ca atunci când se afla închis între hotarele minusculului său stat-naţiune. Legătura lui Israel cu Dumnezeu va supravieţui înfrângerii, deoarece era intangibilă şi, prin urmare, indestructibilă. Ieremia nu predica disperarea; dimpotrivă, el îi pregătea pe fraţii săi israeliţi să dea piept cu disperarea şi s-o domine. Încerca să-i înveţe cum să devină evrei: prin supunere în faţa puterii învingătoare şi prin acomodare la ea, profitând cât mai mult de pe urma adversităţii şi preţuind în inimile lor credinţa de lungă durată în spiritul de dreptate al lui Dumnezeu.

Lecţia aceasta era necesară, întrucât se întrevedea sfârşitul primului *commonwealth* – al primei uniuni de triburi. Trei ani înainte ca Ieremia să predice în Templu, Imperiul Asirian s-a prăbuşit dintr-odată, locul rămas astfel liber fiind ocupat de noua putere a Babilonului. În 605 î. Cr., Babilonul a câştigat bătălia decisivă de la Karkemiş, distrugând armata Egiptului, „trestia frântă”. Ierusalimul a căzut în 597 î. Cr., Cronica babiloniană – aflată acum la British Museum – notând: „În cel de-al şaptelea an, în luna lui Kislev, [Nabucodonosor] şi-a adunat trupele şi, după ce a ajuns până în ţara Hatti, a asediat oraşul lui Iuda şi în a doua zi a lunii Adar a cucerit oraşul şi a capturat regele. Apoi a numit un rege ales de el, a primit tributul cel greu şi [i-a] trimis la Babilon”. Prin urmare, avem o dată clară, 16 martie. Cartea a Doua a Regilor adaugă faptul că regele lui Iuda, Iehonia, a fost dus la Babilon împreună cu „tot Ierusalimul, pe toţi fruntaşii şi pe toţi oamenii viteji, aproape zece mii de robi, cu toţi dulgherii şi fierarii”; n-a mai rămas

nimeni, în afară de „poporul ţării cel sărac”. Vasele de aur ale Templului au fost şi ele „sfărâmate” şi duse în bejenie[227].

Dar suferinţele regatului lui Iuda nu s-au sfârşit aici. Sub domnia lui Sedechia, guvernatorul israelit învestit de babilonieni, cărora le jurase supunere, oraşul s-a răsculat; drept urmare, a fost din nou asediat. În 1935, arheologul J.L. Starkey a escavat camera păzitorului din Lachish, unde a găsit înscrise *ostraca*, cunoscute acum drept Scrisorile din Lachish. Ele datează din toamna anului 589 î. Cr. şi sunt depeşe trimise dintr-un post de gardă către un ofiţer de Stat-Major din Lachish, făcând referiri la ultima fază a epocii de libertate a Ierusalimului. Una pomeneşte de un „profet”, poate chiar Ieremia însuşi. Alta menţionează că Ierusalimul, Lachish şi Azeca sunt singurele enclave israelite rămase libere. În 587/586, zidurile Ierusalimului au fost străpunse şi oraşul înfometat s-a predat. Într-o scenă apocaliptică, Sedechia a fost martor la uciderea propriilor săi copii, după care el însuşi a fost supus torturii, fiindu-i scoşi ochii, pedeapsa obişnuită pentru un vasal care şi-a călcat jurământul. Templul a fost distrus, zidurile dărâmate, clădirile măreţe ale oraşului au fost făcute una cu pământul şi vechiul oraş Milo, care data dinainte de a fi fost cucerit de către David, a căzut în ruină[228].

Există totuşi o mare diferenţă între cucerirea regatului lui Iuda de către babilonieni şi năvălirea asirienilor asupra regatului de nord. Babilonienii au fost mai puţin nemiloşi. Ei nu au colonizat. Niciun trib străin nu a fost strămutat în aceste locuri dinspre est, pentru a acoperi Pământul Făgăduinţei cu locuri sfinte de-ale păgânilor. Populaţia săracă, *am ha-aretz*, a rămas fără lider, dar putea – de bine, de rău – să-şi practice în continuare religia. Mai mult, veniaminenii, care, din câte se pare, s-au supus în 588 î. Cr., nu au fost trimişi în exil, iar oraşele lor, Ghibeon, Mitzpa şi Betel, au rămas intacte. Cu toate acestea, naţiunea s-a împrăştiat în mare măsură. Exista o diaspora, ca şi un exil, căci mulţi s-au refugiat în nord, în Samaria, sau în Edom şi Moab. Unii s-au dus în Egipt. Printre aceştia din urmă s-a numărat şi Ieremia. Dăduse dovadă de mare îndărătnicie şi curaj în ultimele zile ale Ierusalimului, susţinând sus şi tare că orice rezistenţă era inutilă şi că Nabucodonosor era trimisul Domnului pe pământ pentru a pedepsi pe Iuda pentru păcatele sale. Drept care Ieremia a fost arestat. După căderea oraşului, el a dorit să rămână pe loc şi să ducă aceeaşi viaţă cu a săracilor; dar un grup de orăşeni l-au luat cu de-a sila cu ei, stabilindu-se de partea cealaltă a hotarului cu Egiptul, unde Ieremia a continuat, la vârsta lui înaintată, să denunţe păcatele care au atras după ele răzbunarea lui Dumnezeu şi să-şi pună toată încrederea într-un „rest”, un „mic număr” care vor fi martorii faptului că istoria îi va confirma vorbele. Şi, în acel moment, vocea lui s-a stins în tăcere – vocea primului evreu[229].

Note 1. Samuel I şi II corespund, în versiunea românească a Bibliei, Cărţii Întâi a Regilor şi respectiv Cărţii a Doua a Regilor. Citatele din Cărţile Regilor I şi II, care apar în volumul de faţă, corespund Cărţilor a Treia şi a Patra ale Regilor din versiunea românească a Bibliei.

Toate citatele din Biblie cuprinse în traducerea de faţă sunt reproduse după ediţia românească a Bibliei sau Sfintei Scripturi, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a preafericitului părinte Iustinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982 (n.tr.).

2. În ediţia românească a Bibliei sau Sfintei Scripturi, III Regi (n.tr.).

3. În text: „să ne purtăm cu înţelepciune cu el”. Versiunea românească a Bibliei oferă însă o altă interpretare (n.tr.).

4. Urim şi Tumim – elemente ale pectoralului (hosenului) purtat de marele preot al poporului lui Israel folosite ca instrumente de divinaţie. Vezi Ieşirea 28:30, Leviticul 8:8, Numerii 27:21, Deuteronomul 33:8 etc. (n.ed.).

5. Iosua 15:63 (n.tr.).

6. În II Paralipomena (Cartea a doua a Cronicilor) 8:11 (n.tr.).

7. Vezi II Paralipomena, 4:2 (n.ed.).

PARTEA A DOUA
IUDAISMUL

În primul grup de elită obligat să plece în exilul babilonian în 597 î. Cr. se găsea şi un preot bătrân, mare cărturar, pe nume Iezechiel. Soţia lui murise în timpul ultimului asediu al oraşului, iar el şi-a dus mai departe viaţa de unul singur şi a murit în exil, pe malul canalului Chebar, în apropiere de Babilon[230]. Şezând odată lângă apă, cuprins de amărăciune şi disperare, el a avut o viziune divină: „Venea dinspre miazănoapte un vânt vijelios, un nor mare şi un val de foc, care răspândea în toate părţile raze strălucitoare; iar în mijlocul focului strălucea ca un metal o văpaie."[231] Era prima dintr-o serie de experienţe vizuale intense, unice în Biblie, datorită culorilor violente şi luminii orbitoare văzute de Iezechiel, care le-a consemnat, răscolindu-şi vocabularul pentru a găsi cuvintele nimerite să le descrie: culorile sunt ca topazul, safirul, rubinul, lumina este fulgerătoare, sub formă de raze, scapără, străluceşte, orbeşte, arde cu fierbinţeala ei cumplită. Cartea lui lungă este confuză şi creează confuzie, e străbătută de secvenţe onirice şi imagini înspăimântătoare, ameninţări, blesteme, violenţă. El este unul dintre cei mai mari scriitori din Biblie şi unul dintre cei mai cunoscuţi în vremea sa şi de atunci încoace. Dar se înconjoară de mistere şi enigme, aproape fără voia lui. De ce oare – se întreabă el – trebuie mereu să vorbesc în cimilituri?

Totuşi, în esenţă, acest om ciudat şi pătimaş avea de transmis un mesaj limpede şi extrem de important: mântuirea nu se putea dobândi decât prin puritatea religioasă. Nimic nu conta în perspectiva îndepărtată, nici statele, nici imperiile sau tronurile. Toate aveau să piară prin puterea Domnului. Tot ceea ce avea importanţă era fiinţa creată de Dumnezeu după chipul şi asemănarea sa: omul. Iezechiel descrie cum l-a dus Dumnezeu într-o vale plină de oase şi acolo l-a întrebat: „Fiul omului, vor învia oasele acestea?" Apoi, sub privirile îngrozite ale lui Iezechiel, oasele încep să zornăie şi să se mişte şi să se reasambleze. Dumnezeu pune pe ele vene, carne şi piele, şi apoi Iezechiel suflă peste ele, „şi a intrat în ei duhul şi au înviat şi mulţime multă foarte de oameni s-au ridicat pe picioarele lor"[232]. Ulterior, creştinii aveau să interpreteze această scenă înfricoşătoare drept o imagine a Învierii din morţi, dar pentru Iezechiel şi cei care-l ascultau era un semn al renaşterii lui Israel, deşi un Israel mult mai apropiat şi mai dependent de Dumnezeu decât oricând înainte, fiecare bărbat şi fiecare femeie creaţi de Dumnezeu răspunzând pentru sine în faţa lui Dumnezeu, supus fiind de la naştere, pe viaţă, legilor lui. Dacă Ieremia

a fost primul evreu, Iezechiel şi viziunile lui au conferit un impuls dinamic formării iudaismului.

Exilul reprezintă în mod necesar o rupere de trecutul tribal. Într-adevăr, zece dintre triburi dispăruseră. Asemenea lui Osea, Isaia şi Ieremia, Iezechiel susţinea că nenorocirile care se abătuseră asupra evreilor erau rezultatul direct şi inevitabil al încălcării prin păcat a Legii. Dar câtă vreme poveştile şi profeţiile anterioare trataseră conceptul de vină colectivă şi atribuiseră regilor şi căpeteniilor fărădelegea ce atrăsese mânia divină asupra tuturor, evreii exilaţi nu mai aveau pe cine să dea vina în afară de ei înşişi. Dumnezeu – scria Iezechiel – nu mai pedepsea o întreagă colectivitate de oameni pentru păcatul conducătorului lor sau generaţia prezentă pentru greşelile strămoşilor ei. „Precum este adevărat că Eu sunt viu", declara Dumnezeu cu voce de tunet, vechiul proverb israelit „Părinţii au mâncat aguride şi copiilor li s-au strepezit dinţii" nu mai era câtuşi de puţin valabil, drept care trebuia dat la o parte. „Că iată, toate sufletele sunt ale Mele", i-a spus Dumnezeu lui Iezechiel, şi fiecare răspundea în numele său pentru faptele sale: „sufletul care a greşit va muri"[233]. Desigur că ideea de individ a fost dintotdeauna prezentă în religia mozaică, moştenită fiind în credinţa că fiecare bărbat şi fiecare femeie au fost creaţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Iar Isaia a subliniat-o cu şi mai mare pregnanţă. Odată cu Iezechiel, această idee a căpătat o importanţă covârşitoare, din acest moment răspunderea individuală fiind cuprinsă în însăşi esenţa religiei iudaice.

Acest fapt a avut consecinţe multiple. Între 734 şi 581 î. Cr., s-au petrecut şase deportări distincte ale israeliţilor, iar un număr mare s-a refugiat de bunăvoie în Egipt şi în alte părţi ale Orientului Apropiat. De acum încolo, majoritatea evreilor va trăi întotdeauna în afara graniţelor Pământului Făgăduinţei. Risipiţi, lipsiţi de cârmuitor, de stat sau de orice aparat de sprijin pe care l-ar fi conferit în mod firesc guvernul lor, evreii au fost obligaţi să găsească mijloace alternative de a-şi păstra identitatea lor de un tip cu totul aparte. Prin urmare, au apelat la scrierile lor – legile şi documentele care le înregistraseră trecutul. Scribii vor fi pomeniţi tot mai des. Până atunci fuseseră simpli secretari, asemenea lui Baruh, care consemnau rostirile celor mari. De acum însă aveau să devină o castă importantă, dând formă scrisă tradiţiilor orale, copiind suluri valoroase aduse din Templul distrus, ordonând, redactând şi dând explicaţii logice arhivelor ebraice. Şi cu adevărat, pentru o vreme, scribii au fost mai importanţi decât preoţii, care nu aveau templu care să le sublinieze gloria şi puterea. Exilul şi-a adus contribuţia la efortul scribilor. Evreii se bucurau de un tratament destul de bun în Babilon. Tăbliţele găsite lângă Poarta lui Iştar, poarta oraşului vechi, menţionează raţiile de alimente împărţite captivilor, printre care se găsea şi „Iauhin, regele

ţării Iahud” – aceasta fiind Iehonia. Unii dintre evrei au devenit negustori. Începeau să apară poveşti despre primele succese ale diasporei. Bogăţia provenită din negustorie finanţa activitatea scribilor, ca şi efortul de a-i ţine pe evrei aproape de credinţele lor. Dacă individul era singur răspunzător pentru respectarea Legii, atunci trebuia să ştie cu limpezime ce era Legea. Deci aceasta nu trebuia doar copiată în scris, ci şi predicată.

Prin urmare, abia acum, în timpul Exilului, au început evreii simpli să se deprindă şi cu practicarea regulată a religiei lor. Se insista astfel în mod deosebit pe circumcizie, care îi deosebea pentru totdeauna de populaţia păgână din jur; un act care a devenit ceremonie, intrând în ciclul evreiesc al vieţii şi inclus fiind în liturghie. Conceptul de Sabat, confirmat o dată în plus de ceea ce învăţaseră din astronomia babiloniană, a devenit centrul săptămânii evreieşti, iar „Shabetai” era cel mai popular nume nou inventat în timpul Exilului. Anul evreiesc era pentru prima dată marcat de sărbători regulate: Paştele (Pesah) celebra întemeierea naţiunii evreieşti; Rusaliile (Shavuot) – darea legilor, deci fondarea religiei; Tabernaculele – şederea în deşert şi reunirea dintre naţiune şi religie; şi, pe măsură ce conştiinţa răspunderii individuale pătrundea în inimile lor, evreii au început să celebreze şi ei Anul Nou, comemorând creaţia, precum şi Ziua Ispăşirii, anticipând astfel Judecata de Apoi. Încă o dată, ştiinţa babiloniană şi descifrarea tainelor calendaristice au contribuit la reglementarea şi instituţionalizarea acestui cadru religios anual. Aici, în exil, au căpătat importanţă covârşitoare regulile credinţei: cele ale purităţii, ale curăţeniei, ale regimului alimentar. Legile erau de-acum studiate, citite cu voce tare, memorizate. Nu e exclus ca tocmai din această perioadă să dateze prescripţia deuteronomică: „Cuvintele acestea, pe care ţi le spun eu astăzi, să le ai în inima ta şi în sufletul tău; să le sădeşti în fiii tăi şi să vorbeşti de ele când şezi în casa ta, când mergi pe cale, când te culci şi când te scoli. Să le legi ca semn la mână şi să le ai ca pe o tăbliţă pe fruntea ta. Să le scrii pe uşorii casei tale şi pe porţile tale.”[234] În exil, lipsiţi de un stat al lor, evreii au devenit o nomocraţie – supunându-se de bunăvoie unei Legi ce nu putea fi aplicată decât prin consens. Nicicând nu se mai petrecuse aşa ceva în istorie.

Exilul a fost scurt, adică a durat doar o jumătate de secol după căderea finală a regatului lui Iuda. Cu toate acestea, forţa sa creatoare a fost copleşitoare. Ajungem, astfel, la un moment important al istoriei poporului evreu. După cum am observat deja, există un conflict inerent între religia şi statul lui Israel. În termeni religioşi, au existat patru etape formatoare esenţiale în istoria evreilor: sub Avraam, sub Moise, în timpul Exilului şi puţin după el, şi după distrugerea celui de-al Doilea Templu. Primele două au produs religia lui Iahve,

următoarele două au dezvoltat-o şi i-au conferit forma rafinată a iudaismului însuşi. Dar în niciuna dintre aceste etape evreii n-au avut un stat independent, deşi, ce-i drept, în perioada mozaică n-au fost conduşi de fapt de altcineva.

Trebuie însă notat şi faptul că atunci când israeliţii, iar mai târziu evreii, au ajuns să îşi aibă propria guvernare stabilă şi prosperă, le-a fost cumplit de greu să-şi păstreze religia în forma sa pură şi necoruptă. Decăderea s-a insinuat cu rapiditate după cucerirea ce a avut loc sub conducerea lui Iosua; s-a manifestat din nou în timpul lui Solomon şi încă o dată, în ambele regate, cel de nord şi cel de sud, mai ales sub domnia unor regi bogaţi şi puternici, şi când vremurile erau bune pentru toţi; acelaşi lucru se va întâmpla sub domnia Hashmoneilor şi sub cea a unor potentaţi de genul lui Irod cel Mare. În perioadele lor de autoguvernare şi prosperitate, evreii au părut întotdeauna atraşi de regiunile învecinate, fie ele canaanite, filistene-feniciene ori greceşti. Doar în împrejurări potrivnice îşi respectau cu hotărâre principiile şi li se dezvoltau acele puteri extraordinare ale imaginaţiei religioase – originalitatea, claritatea expresiei şi zelul. În acest caz, poate că le era mai bine când nu aveau un stat al lor, mai degrabă supunându-se legii şi temându-se de Dumnezeu atunci când alţii erau tentaţi să-i stăpânească. Ieremia a fost primul care a sesizat că între lipsa de putere şi bunătate putea să existe o oarecare legătură, că autoritatea străină putea fi de preferat autoguvernării. De aici şi până la ideea că statul ca atare este un rău inerent mai este foarte puţin.

Erau idei adânc înrădăcinate în istoria israelită, datând încă de pe vremea nazarinenilor şi a recabiţilor. Făceau parte intrinsecă din însuşi cultul lui Iahve, deoarece Dumnezeu, nu omul, este stăpânul. Uneori, Biblia pare să dea de înţeles că întregul scop al dreptăţii este acela de a răsturna ordinea existentă, stabilită de om: „Toată valea să se umple şi tot muntele şi dealul să se plece.”[235] În capitolul 2 al Cărţii Întâi a lui Samuel, mama sa, Ana, cântă un imn triumfător, proslăvind subversiunea în numele lui Dumnezeu, revoluţia divină: „El ridică pe cel sărac din pulbere şi din gunoi pe cel lipsit, punându-i în rând cu cei puternici”[236]; iar Fecioara Maria a fost mai târziu ecoul aceleiaşi teme, în Magnificat. Evreii constituiau fermentul care producea descompunerea ordinii existente, agentul chimic al schimbării în societate – prin urmare, cum puteau ei să fie ordinea şi societatea?[237]

Astfel că, începând cu acest moment, observăm la evrei existenţa unei mentalităţi a exilului şi a diasporei. Imperiul babilonian avea curând să fie înlocuit de o alianţă între perşi şi mezi, creată de Cirus cel Mare, care nu dorea câtuşi de puţin să-i ţină pe evrei în custodie. Dar mulţi dintre ei, poate chiar majoritatea, au preferat să rămână în Babilon, care a devenit astfel marele centru al culturii iudaice pentru

următorii o mie cinci sute de ani. Alte comunităţi evreieşti s-au stabilit în Egipt, nu chiar peste graniţă, aşa cum a făcut Ieremia, ci coborând Nilul până la insula Elephantine, în apropiere de prima cataractă; acolo, printre alte documente, a supravieţuit o scrisoare pe papirus, prin care comunitatea evreiască cerea permisiunea să-şi reconstruiască templul.[238] Chiar şi printre cei care s-au întors în Iuda exista o predispoziţie spre exil, adoptându-se punctul de vedere al lui Ieremia, anume că exista o virtute pozitivă în exil, până când avea să răsară ziua purităţii perfecte. Locuiau la marginea deşertului şi se considerau exilaţi interni în ceea ce ei numeau „Ţara Damascului", un simbol al deportării, unde Iahve îşi avea sanctuarul; aşteptau timpuri mai bune de la Dumnezeu, când o stea şi un conducător sfânt aveau să-i ducă înapoi în Ierusalim. Exilaţii aceştia erau descendenţii recabiţilor şi precursorii sectei Qumran[239].

Este posibil ca regele perşilor, Cirus cel Mare, să fi instigat el însuşi întoarcerea. Credinţa clasei conducătoare persane era etică şi universalistă, deosebindu-se de naţionalismul intolerant şi îngust al puterilor imperiale anterioare. Cirus însuşi era un zoroastrian, crezând într-o fiinţă unică, eternă, mărinimoasă, „Creatorul tuturor lucrurilor prin sfântul duh"[240]. Sub domnia lui Cirus, perşii au elaborat o politică religioasă imperială radical diferită de cea a asirienilor şi babilonienilor. Respectau cu bucurie credinţele religioase ale popoarelor supuse, atâta vreme cât acestea nu impietau acceptarea propriei lor autorităţi. Într-adevăr, din câte se pare, Cirus considera drept o datorie religioasă să schimbe sensul efectului produs de deportările nemiloase şi distrugerile de temple, de care se făceau vinovaţi predecesorii săi. În sulul lui Cirus, descoperit în secolul al XIX-lea, între ruinele palatului din Babilon, şi care acum se află la British Museum, el şi-a expus politica astfel: „Sunt Cirus, regele lumii […] Marduk, marele zeu, se bucură de actele mele pioase. […] Am strâns tot poporul lor şi i-am dus înapoi la sălaşurile lor […] iar pe zei […] la porunca lui Marduk, marele stăpân, i-am aşezat cu bucurie în sanctuarele lor […] Fie ca toţi zeii pe care i-am adus înapoi în oraşele lor [să se roage în fiecare zi] până la capătul zilelor mele."[241] După cum se spune în Deutero-Isaia, redactat cam la acea vreme, Domnul a fost cel care a poruncit această restituire făcută de Cirus, „ungerea de către Domnul", cum este numită[242]. În Cartea lui Ezdra Scribul, în care este relatată întoarcerea, Cirus se adresează evreilor babilonieni: „Toate regatele pământului mi le-a dat mie Domnul Dumnezeul cerului şi mi-a poruncit să-I fac locaş la Ierusalim, în Iuda. Aşadar, aceia dintre voi, din tot poporul Lui, care voiesc – fie cu ei Dumnezeul lor – să se ducă la Ierusalim în Iuda şi să zidească templul Domnului Dumnezeului lui Israel, a Acelui Dumnezeu Care este în Ierusalim."[243]

Cu toate că Cirus le-a acordat tot sprijinul şi a condus chiar el

operaţiunea, prima întoarcere din 538, sub Shenazar, fiul fostului rege Iehomia, a fost un eşec, căci evreii săraci care fuseseră lăsaţi în urmă, *am ha-aretz*, s-au opus şi, uniţi cu samaritenii, edomiţii şi arabii, i-au împiedicat pe coloni să ridice ziduri. O a doua tentativă, susţinută deplin de fiul lui Cirus, Darius, a avut loc în 520 î. Cr., Zorobabel fiind conducătorul lor oficial, a cărui autoritate, ca descendent al lui David, a fost reconfirmată prin numirea lui în funcţia de guvernator persan al lui Iuda. Biblia consemnează că, împreună cu el, s-au întors 42.360 de exilaţi, incluzând un număr mare de preoţi şi scribi. Astfel s-a produs intrarea pe scena Ierusalimului a noii ortodoxii iudaice, concentrată în jurul unui singur templu centralizat şi al cultului său legal. Munca la înălţarea templului a început imediat. A fost construit într-un stil ceva mai modest decât al lui Solomon, după cum ne lămureşte Agheu 2:2, deşi s-a folosit din nou lemn de cedru din Liban. Samaritenii şi alţi evrei consideraţi eretici n-au primit îngăduinţa să ia parte la această activitate. „Nu se cuvine să zidiţi cu noi", li s-a spus[244]. Dar colonia nu a înflorit, probabil tocmai din pricina exclusivităţii exilaţilor întorşi. În 458 î. Cr., un al treilea val a adus forţe proaspete, avându-l în frunte pe Ezdra, preot şi scrib de o mare erudiţie şi autoritate, care a încercat în zadar să lămurească problemele legale ridicate de heterodoxie, căsătorii mixte şi mult disputata proprietate asupra pământului. În cele din urmă, în 445 î. Cr., lui Ezdra i s-a alăturat un contingent puternic, condus de Neemia, un evreu de frunte şi o importantă personalitate persană căreia i s-a încredinţat guvernarea regatului lui Iuda şi autoritatea de a-l transforma într-o unitate politică independentă în cadrul imperiului[245].

Acest al patrulea val a izbutit, în sfârşit, să confere stabilitate aşezării, în principal datorită faptului că Neemia, om de acţiune, dar şi diplomat şi om de stat, a reconstruit cu o viteză lăudabilă zidurile Ierusalimului, creând astfel o enclavă apărată, din cadrul căreia putea fi coordonată munca de colonizare. În memoriile sale, el a descris întregul proces, dăruindu-ne astfel un exemplu strălucit de scriere istorică iudaică. Ni se spune despre prima cercetare de taină, sub protecţia nopţii, a zidurilor căzute în ruină; despre lista de onoare a celor care au luat parte la construcţie şi ce anume au construit ei; despre încercarea disperată a arabilor, amoniţilor şi a altor naţii de a le împiedica munca; despre continuarea acesteia sub paza străjilor înarmate – „Fiecare din cei ce zideau erau încinşi peste coapsele lor cu sabia şi aşa lucrau"[246] – şi despre întoarcerea în oraş în fiecare noapte („şi nici eu, nici fraţii mei, nici slugile mele, nici străjerii care mă însoţiseră nu s-au dezbrăcat de haine şi fiecare până şi la apă mergea cu sabia în mână"); şi despre încheierea triumfătoare a lucrării lor. Neemia spune că totul a durat cincizeci şi două de zile. Oraşul construit era mai mic decât al lui Solomon, sărac şi, în primul rând,

foarte puţin populat. „Cetatea […] era întinsă şi mare”, scria Neemia, „iar popor era puţin în ea şi case nu se zidiseră din nou”. Însă familiile, alese la grămadă, au fost aduse de peste tot din Iuda. Energia şi puterea de muncă ale lui Neemia aveau să inspire spiritele şi în secolul XX, când Palestina a fost din nou colonizată de activiştii evrei. Iar după terminarea lucrărilor, s-au pogorât un calm neaşteptat şi o tăcere totală.

Anii scurşi între 400 şi 200 î. Cr. reprezintă secolele pierdute în istoria evreilor. Nu s-au petrecut evenimente însemnate ori calamităţi care să fi meritat să fie consemnate. Nu e exclus să fi fost două secole fericite. După toate aparenţele, evreii i-au agreat pe perşi mai mult decât pe oricare altă naţie sub stăpânirea căreia s-au aflat. Nu s-au revoltat niciodată împotriva lor; dimpotrivă, mercenari evrei i-au ajutat pe perşi să înăbuşe răscoala egiptenilor. Evreii erau liberi să-şi practice religia la ei acasă, în Iuda, sau oriunde în altă parte pe teritoriul Imperiului Persan; în curând, evreii aveau să-şi întemeieze aşezări pe o suprafaţă vastă. Un ecou al acestei diaspore este Cartea lui Tobit, plasată aproximativ în secolul al V-lea î. Cr. Există apoi colecţia de 650 de documente de afaceri în scriere cuneiformă redactate între 455 şi 403 î. Cr., în oraşul Nippur, în apropierea locului unde a trăit Iezechiel: 8% dintre numele cuprinse în aceste texte sunt evreieşti[247]. Două arhive de familie evreieşti au supravieţuit din colonia Elephantine, făcând lumină în privinţa vieţii şi religiei practicate pe insulă[248]. Majoritatea evreilor din diaspora despre care deţinem informaţii se pare că au dus-o bine şi şi-au practicat religia cu conştiinciozitate. Mai mult, era vorba de religia noii ortodoxii: iudaismul.

Cei două sute de ani pierduţi, deşi liniştiţi, n-au fost cu totul neproductivi. Au fost martori la apariţia Vechiului Testament mai mult sau mai puţin în forma pe care o cunoaştem azi. A fost un act impus de natura noii versiuni iudaice a credinţei israelite, instaurată de Neemia şi Ezdra în Ierusalimul reconstruit. Capitolul 8 al Cărţii lui Neemia descrie cum s-au strâns toţi locuitorii lângă zăgaz pentru a asculta cum li se citeşte din „cartea legii lui Moise”. Erau conduşi de Ezdra Scribul, urcat „la un amvon de lemn, anume făcut pentru aceasta”. În lumina celor citite, eveniment cu emoţii puternice, s-a făcut un legământ nou şi solemn, semnat şi pecetluit de fiecare, bărbaţi şi femei, fii şi fiice, toţi cei ce se considerau ortodocşi, „toţi cei ce erau în stare să priceapă şi să înţeleagă”[249].

În câteva cuvinte, noul legământ, despre care se poate spune că a inaugurat în mod oficial şi legal iudaismul, nu se baza pe revelaţie sau predică, ci pe textul scris. Asta implica o versiune oficială, autorizată, exactă şi verificată. Mai mult, însemna selectarea şi editarea unei vaste literaturi istorice, politice şi religioase acumulate de evrei de-a

lungul secolelor. Cartea Judecătorilor ne spune că, la vremea la care Ghedeon se afla în Sucot, l-a prins pe un tinerel şi i-a pus întrebări despre locul respectiv, iar băiatul i-a înşirat în scris numele tuturor proprietarilor de pământ – căpetenii – şi ale bătrânilor, „şaptezeci şi şapte de oameni”[250]. E foarte posibil ca toţi acei proprietari să fi ştiut puţin să citească[251]. În oraşe, nivelul instrucţiei era ridicat şi un mare număr de oameni se puteau considera autori, căci aşterneau în scris poveştile pe care le auziseră de la alţii sau îşi descriau propriile lor aventuri şi experienţe, atât spirituale, cât şi profane. Sute de profeţi şi-au consemnat vorbele. Numărul istoriilor şi al cronicilor era imens. Poporul lui Israel nu avea mari meşteşugari, sau pictori, sau arhitecţi. Scrisul însă era o deprindere naţională, aproape o obsesie. S-ar putea spune că au produs, în ceea ce priveşte cantitatea, cea mai vastă literatură a Antichităţii, din care Biblia este doar un mic fragment.

Totuşi, evreii considerau literatura ca fiind o activitate didactică, cu un scop colectiv. Nu era câtuşi de puţin un act de plăcere personală. Cele mai multe cărţi ale Bibliei le sunt atribuite unor autori individuali, dar evreii înşişi acordau autoritate comunitară acelor cărţi care căpătau aprobarea lor. Nucleul literaturii lor era întotdeauna public, supus controlului social. În apologia pe care o face credinţei evreieşti în *Contra Apionem*, Iosephus descrie această atitudine astfel:

> *La noi nu oricine are libertatea să scrie hrisoave. […] Doar profeţii aveau acest privilegiu, ajungând să cunoască istoria cea mai veche şi mai îndepărtată prin inspiraţia pe care o primeau de la Dumnezeu, şi aşternând în scris o descriere limpede a întâmplărilor din vremea lor, întocmai aşa cum s-au întâmplat. […] Nu avem cărţi fără de număr care să se contrazică unele pe altele. Cărţile noastre, cele care au căpătat pe merit consimţirea noastră, sunt douăzeci şi două la număr şi cuprind istoria tuturor timpurilor*[252].

„Consimţirea pe merit” la Iosephus însemna „canonică”. Cuvântul canon este foarte vechi, provenind din sumeriană, unde înseamnă „trestie”, de aici rezultând sensul de drept, vertical; pentru greci, însemna linie, graniţă, etalon. Evreii au fost primii care l-au aplicat textelor religioase. Pentru ei, cuvântul însemna sentinţe divine a căror greutate era indiscutabilă sau scrieri profetice de inspiraţie divină. De unde şi faptul că fiecare carte, pentru a fi acceptată în canon, trebuia să aibă drept autor recunoscut un profet adevărat[253]. Canonul a început să apară atunci când primele cinci cărţi, cărţile mozaice, Pentateuhul – care ulterior a ajuns să fie cunoscut de către evrei drept Tora –, au căpătat formă scrisă. În versiunea sa cea mai primitivă, Pentateuhul datează probabil de pe vremea lui Samuel, dar sub forma pe care o cunoaştem noi este o compilaţie de cinci sau mai multe elemente; o sursă din sud, care se referă la Dumnezeu sub numele de

Iahve şi care îşi are originea în primele scrieri mozaice; o sursă nordică, şi aceasta foarte veche, unde Dumnezeu se numeşte „Elohim”; Deuteronomul, sau părţi din el, cartea „pierdută”, găsită în Templu la vremea la care aveau loc reformele lui Iosua; şi două coduri separate, adiţionale, cunoscute exegeţilor sub numele de Codul Priestly şi Codul Sanctităţii, datând amândouă din epoca în care serviciul religios devenise mult mai ceremonios, iar casta preoţilor se afla sub un control strict.

Prin urmare, Pentateuhul nu este o lucrare omogenă. Dar nici nu este – după cum au susţinut unii exegeţi în tradiţia critică germană – o falsificare deliberată a unor preoţi de după Exil, în încercarea de a-şi impune propriile lor convingeri religioase egoiste asupra oamenilor, atribuindu-le lui Moise şi epocii lui. Nu trebuie să lăsăm prejudecăţile savante cultivate de ideologia hegeliană, anticlericalismul, antisemitismul şi modelele intelectuale ale secolului al XIX-lea să ne distorsioneze modul de percepere a acestor texte. Toate dovezile intrinseci arată că aceia care au compilat aceste scrieri şi scribii care le-au copiat atunci când s-a alcătuit canonul, după întoarcerea din Exil, au crezut la modul absolut în inspiraţia divină care a generat textele antice, transcriindu-le cu veneraţie şi cu o acurateţe desăvârşită, incluzând multe pasaje pe care în mod limpede nu le-au înţeles. Şi, într-adevăr, textul Pentateuhului atrage de două ori atenţia, în mod solemn, ca venind din partea lui Dumnezeu, împotriva oricărei schimbări: „Să nu adăugaţi nimic la cele ce vă poruncesc eu, nici să lăsaţi ceva din ele.”[254]

Toate dovezile indică faptul că acei copişti sau scribi – cuvântul ebraic este *sofer* – erau profesionişti desăvârşiţi şi îşi îndeplineau îndatoririle cu multă seriozitate. Cuvântul este folosit pentru prima oară în străvechiul cântec al Deborei, şi curând ne este dat să auzim de corporaţii ale scribilor, ceea ce în Cartea Întâi a Cronicilor este denumit „familiile soferiţilor”[255]. Cea mai însemnată îndatorire a lor era aceea de a păstra canonul în întreaga sa integritate sfântă. Au început cu textele mozaice care, pentru mai multă comoditate, au fost transcrise pe cinci suluri diferite; de unde şi numele (deşi cuvântul Pentateuh este de origine greacă, aşa cum este şi fiecare nume în parte al fiecărei cărţi). La acestea s-a adăugat o a doua parte a Bibliei, Profeţii, *Neviim* în ebraică. La rândul lor, aceştia se împart în „Profeţii de Odinioară” şi „Profeţii de Mai Târziu”. Subdiviziunea celor „de odinioară” cuprinde scrieri îndeosebi narative şi istorice, Iosua, Judecătorii, Samuel şi Regii, iar a doua subdiviziune conţine scrierile oratorilor profetici, ei înşişi formând două grupe, a celor trei profeţi principali, Isaia, Ieremia şi Iezechiel – termenul de „principal” referindu-se la lungimea textelor, nu la importanţa lor –, şi a celor doisprezece profeţi de rangul doi, Osea, Ioil, Amos, Avdie, Iona,

Miheia, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia, Maleahi. Urmează textele dintr-o a treia subdiviziune, numită *Ketuvim*, sau „Scrieri”, cunoscute îndeobşte sub numele de Hagiografe. Ea constă din Psalmi, Pildele, Cartea lui Iov, Cântarea Cântărilor, Cartea Rut, Plângerile lui Ieremia, Ecclesiastul, Cartea Esterei, Daniel, Ezdra, Neemia şi cele două Paralipomena (sau Cronicile).

Împărţirea în trei părţi nu reflectă atât o clasificare deliberată, cât o evoluţie istorică. Pe măsură ce lecturile publice deveneau o parte integrantă a slujbelor evreieşti, se adăugau tot mai multe texte pe care scribii le copiau cu conştiinciozitate. Pentateuhul, sau Tora, a fost canonizat încă de la 622 î. Cr. În afara Torei, nu cunoaştem criteriile după care a fost compilat canonul. Dar gustul popular, precum şi judecata preoţească şi cărturărească par să fi jucat un rol. Cele cinci suluri cunoscute drept Meghilot, sau Cântările Sfinte, erau citite în public cu ocazia marilor sărbători: Cântarea Cântărilor la Paşte, Cartea lui Rut la Rusalii, Ecclesiastul la Tabernacule, a Esterei la Purim, iar Plângerile la sărbătoarea ce comemora distrugerea Ierusalimului. Prin urmare, au ajuns să fie foarte cunoscute, motiv pentru care au fost incluse în canon. În afară de faptul că a fost asociată unui mare rege, Cântarea Cântărilor este în mod evident o antologie de poeme de dragoste, neexistând niciun motiv intrinsec să fie inclusă în canon. Tradiţia rabinică spune că la Conciliul din Iamnia, sau Iavne, la începutul erei noastre, când a fost stabilit, în sfârşit, canonul, rabi Akiva a spus: „Nimic pe lumea asta nu poate egala ziua în care Cântarea Cântărilor a fost dăruită lui Israel, căci toate scrierile sunt sfinte, dar Cântarea Cântărilor este cea mai sfântă dintre toate”. Ca apoi să adauge, ca un avertisment: „Cel care, de dragul plăcerilor sale, cântă Cântarea ca şi când ar fi un cântec profan nu va avea loc pe lumea cealaltă.”[256]

Includerea în canon era singura modalitate sigură de a garanta supravieţuirea unei opere literare, căci, în Antichitate, dacă un manuscris nu era copiat în mod repetat, putea să piară fără urmă în decursul unei generaţii. Familiile scribilor, prin urmare, au asigurat supravieţuirea textelor biblice mai bine de o mie de ani, iar la timpul cuvenit, aceste familii au fost urmate de familii de *masoretes*, sau cărturarii-scribi, care se specializau în scrierea, ortografierea şi sublinierea textelor biblice; ei sunt cei care au realizat versiunea canonică iudaică pe care o cunoaştem drept textul masoretic.

Există totuşi mai multe canoane, prin urmare mai multe texte antice. Samaritenii, care au fost izolaţi de Iuda la mijlocul mileniului I î. Cr., au păstrat numai cele cinci cărţi mozaice, deoarece lor nu li s-a îngăduit să ia parte la canonizarea scrierilor ulterioare, ca atare ei nerecunoscându-le. Există apoi Septuaginta, versiunea greacă a Bibliei, compilată de membrii diasporei evreieşti în Alexandria, în timpul

perioadei elenistice. Aceasta cuprindea toate cărţile Bibliei iudaice, grupate însă diferit; de asemenea, cărţile apocrife sau pseudoepigrafice, cum sunt Cartea Întâia a lui Ezdra, aşa-numita Carte a înţelepciunii lui Solomon, Cartea înţelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah sau Ecclesiasticul8, Cartea Iuditei, a lui Tobit, a lui Baruh şi cărţile Macabeilor, toate respinse de evreii din Ierusalim drept impure sau primejdioase. Pe lângă acestea, avem acum sulurile păstrate şi copiate de secta Qumran şi găsite în grotele din apropierea Mării Moarte.

Manuscrisele de la Marea Moartă stau mărturie, în general, pentru acurateţea cu care a fost copiată Biblia de-a lungul secolelor, cu toate că au apărut multe greşeli şi variaţiuni. Samaritenii susţineau că textul lor data de pe vremea lui Abişua, strănepot al lui Aaron, şi este limpede că e foarte vechi şi surprinzător de nedenaturat, în general, deşi în unele locuri reflectă tradiţiile samaritene ca fiind diferite de cele evreieşti. Conţine în jur de 6.000 de deosebiri faţă de textul masoretic al Pentateuhului şi are aproximativ 1.900 de elemente comune cu versiunea Septuagintei. Variaţiuni există şi în textele masoretice. Versiunea completă a textului Aşer, la care familia scribilor a trudit pe parcursul a cinci generaţii, a fost copiat în jurul anului 1010 de către un masoretic pe nume Samuel ben Iacov, găsindu-se acum la Leningrad. Alt text masoretic faimos, copiat de familia Ben Naftali, a supravieţuit într-o copie realizată la 1105, cunoscută sub numele de Codicele Reuchlin, aflat la această oră în Karlsruhe. Cele mai vechi versiuni creştine care au supravieţuit sunt Codex Vaticanus, datând din secolul al IV-lea d. Cr., în prezent la Vatican, Codex Sinaiticus din secolul al IV-lea, incomplet, şi Codex Alexandrinus, secolul al V-lea, ultimele două găzduite de British Museum. Există, de asemenea, o versiune siriacă într-un manuscris care datează din 464 d. Cr. Totuşi, cele mai vechi manuscrise ale Bibliei sunt cele găsite printre Manuscrisele de la Marea Moartă în 1947–1948, care includ fragmente ebraice din toate cele douăzeci şi patru de cărţi ale canonului, cu excepţia Cărţii Esterei, întregul text al lui Isaia, plus câteva fragmente din Septuaginta257. Este foarte posibil să se descopere şi alte texte timpurii, atât în deşertul Iudeei, cât şi în Egipt, şi e limpede că până la sfârşitul timpurilor va continua căutarea unor texte perfecte.

Atenţia acordată Bibliei în decursul căutării textului adevărat, în exegeze, hermeneutică şi comentarii, o depăşeşte cu mult pe aceea dedicată oricărei alte opere literare. Interesul nu este nicidecum disproporţionat, deoarece Biblia a fost cartea care a avut cea mai mare influenţă. Evreii au avut două caracteristici unice ca autori antici. Ei au fost primii care au creat o istorie cu o desfăşurare logică, bazată pe fapte şi pe interpretarea lor. S-a susţinut adesea că ar fi învăţat arta de a scrie istoria de la hitiţi, un alt popor cu aplecare spre istorie, dar este

limpede că au fost fascinaţi de trecutul lor încă din timpuri străvechi. Ştiau că sunt un popor deosebit, care nu evoluase pur şi simplu dintr-un trecut neconsemnat, ci i se dăduse viaţă pentru nişte scopuri bine definite, printr-o serie anume de acte divine. Considerau că era o datorie colectivă aceea de a stabili, consemna, comenta şi cumpăni asupra acestor acte. Niciun alt popor nu a demonstrat, în special în acele vremuri îndepărtate, o asemenea preocupare intensă pentru explorarea propriilor sale origini. Biblia oferă exemple nenumărate despre scormonitorul lor spirit istoric: de ce, de exemplu, se găsea o movilă de pietre în faţa porţii oraşului Ai? Care era semnificaţia celor douăsprezece pietre din Ghilgal?[258] Această pasiune pentru etiologie, căutarea de explicaţii, a evoluat în obiceiul de a vedea prezentul şi viitorul în raport cu trecutul. Evreii voiau să afle cât mai multe despre ei înşişi şi despre destinul lor. Voiau să afle despre Dumnezeu şi care anume îi erau intenţiile şi dorinţele. Deoarece în teologia lor Dumnezeu era singura cauză a tuturor evenimentelor – „Oare se abate răul asupra unui oraş fără vrerea lui Iahve?", cum se exprimă Amos – şi, prin urmare, autorul istoriei, şi deoarece ei erau actorii aleşi în întinsa lui dramă, consemnarea şi studierea evenimentelor istorice era cheia pentru înţelegerea atât a lui Dumnezeu, cât şi a omului.

Deci evreii erau, mai presus de orice, istorici, şi Biblia este în mod esenţial o scriere istorică de la început şi până la sfârşit. Evreii şi-au dezvoltat capacitatea de a scrie povestiri istorice concise şi dramatice cu o jumătate de mileniu înaintea grecilor, şi, întrucât adăugau permanent elemente noi consemnărilor lor istorice, au ajuns la un simţ profund al perspectivei istorice, pe care grecii nu l-au atins niciodată. Şi în descrierea personajelor istoricii biblici ajunseseră la o asemenea intuiţie şi talent portretistic, încât nici cei mai desăvârşiţi istorici greci şi romani nu au reuşit să îi egaleze. Nu există nimic în Tucidide care să se ridice la nivelul prezentării desăvârşite a regelui David, făcută în mod evident de un martor ocular de la curtea lui. Biblia abundă în personaje schiţate cu tuşe puternice, diverse figuri minore fiind adesea scoase mult în relief printr-o singură frază. Dar accentul pus pe actori nu umbreşte niciodată înaintarea constantă a marii drame omeneşti şi divine. La fel ca toţi istoricii buni, evreii au ştiut să păstreze un echilibru între biografie şi naraţiune. Majoritatea cărţilor Bibliei au un cadru istoric, legat în totalitatea sa de un cadru mai larg, care ar putea fi intitulat „O istorie a lui Dumnezeu în relaţiile sale cu omul". Dar chiar şi acelea care nu au o intenţie istorică bine definită, chiar şi poezia, cum sunt Psalmii, conţin permanent aluzii istorice, încât în fundal se face mereu auzit marşul destinului, înaintând inexorabil din momentul creaţiei şi până la „capătul zilelor".

Istoria iudaică timpurie este în acelaşi timp intens divină şi intens umanistă. Istoria a fost făcută de Dumnezeu, acţionând independent

sau prin intermediul omului. Evreii nu erau interesaţi de forţele impersonale şi nu credeau în ele. Comparativ cu alte naţii cu ştiinţă de carte, îşi manifestau mai puţin curiozitatea faţă de procesul fizic al creaţiei. Întorceau spatele naturii şi desconsiderau manifestările ei, în afara cazurilor în care acestea reflectau drama divin-umană. Noţiunea de ample forţe geografice şi economice care determină istoria le era destul de străină. Biblia conţine multe descrieri de natură, unele de o frumuseţe uluitoare, dar ele nu reprezintă altceva decât decorul pentru piesa istorică, un simplu fundal pentru personaje. Biblia vibrează pentru că povesteşte în totalitate despre fiinţe vii; şi cum Dumnezeu, deşi viu, nu poate fi descris şi nici măcar imaginat, atenţia este îndreptată fără încetare asupra bărbatului şi a femeii.

De aici decurge a doua caracteristică unică a literaturii iudaice străvechi: prezentarea verbală a personalităţii umane în întreaga sa manifestare şi complexitate. Evreii au fost prima seminţie care a găsit cuvintele potrivite să exprime cele mai profunde emoţii umane, în special sentimentele legate de suferinţa trupească sau mentală, anxietatea, disperarea şi dezolarea spirituală, precum şi remediile pentru aceste rele produse de ingenuitatea umană – speranţa, hotărârea, încrederea în ajutorul divin, conştiinţa inocenţei sau a rectitudinii, penitenţa, regretul şi umilinţa. Aproximativ 44 dintre poemele scurte, sau psalmi, incluse în cele 150 din Cartea canonică a Psalmilor, fac parte din această categorie[259].30 Unele sunt capodopere, găsind ecou în inimi de orice vârstă şi din orice parte a globului: Psalmul 21, un strigăt după ajutor, Psalmul 22, cu încrederea lui simplă, 38 – o sinteză a neliniştii, 50 – în care se imploră îndurarea, 90 – marele poem al încrederii şi liniştii sufleteşti, 89, 102, 103 – în care sunt celebrate puterea şi maiestatea Creatorului şi legăturile dintre Dumnezeu şi om, şi 129, 136 şi 138 – care sondează străfundurile suferinţei umane, aducând mesaje de speranţă.

Capacitatea evreilor de a pătrunde în psihicul uman şi-a găsit expresia în aceste poeme pline de pasiune, dar s-a reflectat şi în marea cantitate de filosofie populară, din care o parte şi-a făcut loc în canon. În aceasta evreii n-au mai fost chiar atât de singulari, deoarece proverbe şi zicători fuseseră scrise în anticul Orient Apropiat încă din mileniul al III-lea, în special în Mesopotamia şi Egipt, şi o parte din această literatură a înţelepciunii a dobândit o reputaţie internaţională. Cu siguranţă că evreii erau familiarizaţi cu acea creaţie clasică egipteană, de-acum vestită, *Învăţăturile lui Amenemhat*, deoarece în parte a fost preluată direct în Pildele lui Solomon[260]. Cu toate acestea, textele de înţelepciune produse de evrei sunt mult superioare celor ce le-au premers ori le-au servit drept model, observând mult mai atent natura umană şi fiind mult mai consistente din punct de vedere etic. Ecclesiastul, scris de Kohelet sau „cel care adună oamenii”, este o

operă tulburătoare, aproape fără egal în lumea antică. Tonul ei rece, sceptic, frizând uneori cinismul şi contrastând pe alocuri atât de puternic cu seriozitatea pătimaşă a psalmilor, ilustrează marea varietate a literaturii iudaice, doar grecii putând să le stea alături.

Dar nici măcar grecii nu au produs un document – care cu greu poate fi plasat în una sau alta dintre categorii – atât de misterios şi de sfâşietor cum este Cartea lui Iov. Acest mare eseu despre teodicee şi problematica răului a fascinat şi i-a contrariat atât pe cărturari, cât şi pe oamenii de rând timp de mai bine de două milenii. Carlyle o considera drept „unul dintre cele mai măreţe lucruri scrise vreodată cu pana", şi dintre toate cărţile Bibliei este cea care i-a influenţat cel mai mult pe alţi scriitori. Nimeni nu ştie însă ce este de fapt, de unde vine şi când a fost scrisă. Peste o sută de cuvinte din ea nu mai apar nicăieri altundeva şi este limpede că au creat dificultăţi insurmontabile traducătorilor şi scribilor din Antichitate. Unii exegeţi consideră că provine din Edom – însă cunoaştem foarte puţine lucruri despre limba edomită. Alţii au fost de părere că locul ei de origine este Haran, în apropiere de Damasc. Există nişte paralelisme vagi în literatura babiloniană. În secolul al IV-lea d. Cr., cărturarul creştin Teodor din Mopsuestia susţinea că derivă din teatrul grec. Alţii au prezentat-o ca fiind o traducere din arabă. Varietatea originilor şi influenţelor constituie, paradoxal, o dovadă a universalităţii ei. Căci Iov, la urma urmei, pune întrebarea fundamentală, care i-a tulburat pe toţi oamenii, în special pe cei foarte credincioşi: de ce ne supune Dumnezeu la toate lucrurile astea cumplite? Cartea lui Iov a fost un text pentru lumea antică şi este un text pentru lumea modernă, în special pentru oamenii aleşi şi bătuţi de soartă, evreii; mai presus de orice, un text pentru Holocaust[261].

Iov este o operă extraordinară a literaturii ebraice. În afară de Isaia, singura excepţie, nicio altă carte a Bibliei nu este scrisă cu o asemenea consecvenţă a elocinţei pline de forţă. Ceea ce este pe măsura subiectului, şi anume dreptatea lui Dumnezeu. Ca operă de teologie morală, cartea este un eşec, deoarece autorul, ca oricare altul, îşi exprimă nedumerirea cu privire la problema teodiceei. Dar acest eşec îi îngăduie să lărgească tema şi să pună câteva întrebări legate de univers şi de felul în care omul ar trebui să-l înţeleagă. Cartea lui Iov este plină de istorie naturală, redată în formă poetică. Prezintă un catalog fascinant al fenomenelor organice, cosmice şi meteorologice. În capitolul 28, de exemplu, există o descriere extraordinară a mineritului în lumea antică. Prin această imagine se oferă o perspectivă asupra potenţialului ştiinţific şi tehnologic aproape nelimitat al rasei umane, căruia ceva mai încolo i se opun capacităţile morale, incorigibil de slabe, ale omului. Ceea ce vrea să spună autorul lui Iov este că există două ordini în creaţie – ordinea fizică şi ordinea

morală. Nu este de ajuns să înţelegi şi să stăpâneşti ordinea fizică a lumii; omul trebuie să ajungă să accepte şi să se conformeze ordinii morale, şi pentru a face acest lucru trebuie să dobândească secretul înţelepciunii; iar această cunoaştere este uneori de un soi cu totul diferit de, să zicem, tehnologia mineritului. Omul a dobândit înţelepciunea – întrevede Iov – nu prin aceea că a încercat să înţeleagă motivele şi raţiunea pentru care Dumnezeu ne provoacă durere, ci prin supunere, adevăratul fundament al ordinii morale: „După aceea, Dumnezeu a zis omului: Iată frica de Dumnezeu, aceasta este înţelepciunea, iar în depărtarea de cel rău stă puterea."

Problema este reluată de Ben Sira în capitolul 24 al poemului său despre înţelepciune, Ecclesiasticul, unde spune că, după izgonire, Dumnezeu a conceput un plan nou şi a găsit un loc în care să tăinuiască acest secret al său, şi anume în Israel[262]. Evreii urmau să găsească înţelepciunea supunându-se lui Dumnezeu, şi să înveţe omenirea să facă acelaşi lucru. Ei urmau să răstoarne ordinea existentă, fizică, lumească, pentru a o înlocui cu o ordine morală. Încă o dată, această problemă şi-a găsit un ecou puternic şi paradoxal în evreul eretic, Sfântul Apostol Pavel, în începutul dramatic al primei lui Epistole către Corinteni, atunci când îl citează pe Dumnezeu, „Pierde-voi înţelepciunea înţelepţilor şi ştiinţa celor învăţaţi voi nimici-o"; şi adaugă: „Pentru că fapta lui Dumnezeu, socotită de către oameni nebunie, este mai înţeleaptă decât înţelepciunea lor şi ceea ce pare ca slăbiciune a lui Dumnezeu, mai puternică decât tăria oamenilor. […] Ci Dumnezeu Şi-a ales pe cele nebune ale lumii, ca să ruşineze pe cei înţelepţi; Dumnezeu Şi-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le ruşineze pe cele tari."[263] În toată obscuritatea şi confuzia textului lui Iov, găsim, prin urmare, încă o referire la rolul divin al evreilor de a răsturna ordinea existentă şi perspectiva profană asupra lucrurilor.

Iov făcea deci parte din curentul principal al filosofiei iudaice, un curent care devenise de-acum un torent puternic. Transformarea iudaismului în prima „religie a Cărţii" a durat două secole. Înainte de 400 î. Cr., niciun semn nu lăsa să se întrevadă că ar fi existat un canon. În 200 î. Cr., el era deja acolo. Desigur, canonul nu era complet încă, în forma lui finală, începea însă să se solidifice cu repeziciune. Acest proces a avut mai multe consecinţe. În primul rând, era descurajată orice tendinţă de a face adăugiri. Profeţiile şi profeţii au căzut în dizgraţie. În Cartea Întâi a Macabeilor se face referire la „ziua de când nu se mai arătase prooroc între ei"[264]. Cei care încercau să profetizeze erau îndepărtaţi, fiind consideraţi drept mincinoşi. Când Simon Macabeul a fost pus cârmuitor, avea să rămână în această funcţie un timp nedefinit, „până se va arăta un profet adevărat". Cartea lui Zaharia are o întreagă tiradă împotriva profeţilor: „Şi dacă va mai profeţi cineva, vor zice către el tatăl său şi mama sa, care l-au

născut: «Tu nu vei trăi, căci ai grăit minciună în numele Domnului!»" Profeţii erau „deprinşi într-ale păcatului"[265]. Filosoful evreu Ben Sira, care a scris imediat după 200 î. Cr., se lăuda: „Şi ca proorocia voi turna învăţătura şi o voi lăsa pe ea în neamurile veacurilor."[266] Dar evreii nu l-au adăugat la canon; Daniil, care a scris o scrisoare mică (cca 168–165 î. Cr.), a fost şi el exclus. Canonizarea a descurajat şi, consemnarea istoriei. Dar nu a reuşit să omoare pe de-a-ntregul pasiunea evreilor pentru această îndeletnicire. Câteva răbufniri spectaculoase tot aveau să se mai manifeste – bunăoară, Cărţile Macabeilor, opera lui Iosephus. Dar marele avânt începuse să se stingă, şi, când canonul a fost în cele din urmă sanctificat la începutul erei noastre, istoria evreilor, una dintre gloriile Antichităţii, avea să se curme timp de un mileniu şi jumătate.

Dar dacă unul dintre efectele canonizării a fost acela de a înfrâna creativitatea literaturii sacre iudaice, un altul a fost acela de a favoriza şi mai mult cunoaşterea de către populaţia evreiască a textelor aprobate şi de a intensifica impactul produs de acestea. După ce textele fuseseră autorizate, reproduse în număr mare şi răspândite în rândul populaţiei, urma iniţierea sistematică în înţelesurile lor. Evreii începeau să devină o seminţie cu ştiinţă de carte, aşa după cum cerea rolul lor divin de preoţi ai naţiilor. Astfel a apărut o instituţie nouă şi de-a dreptul revoluţionară în istoria religiei: sinagoga – prototipul bisericii, capelei şi al moscheei –, unde se citeau şi se explicau sistematic textele Bibliei. Se prea poate ca asemenea locuri să fi existat încă înainte de Exil, ca rezultat al reformelor lui Iosia; este sigur însă că s-au maturizat în timpul anilor de Exil, când elita evreiască nu a avut templu; iar la întoarcere, când întreaga activitate religioasă s-a centralizat în mod riguros în Templul din Ierusalim şi templele provinciale, şi locurile sfinte au dispărut în cele din urmă, sinagogile le-au luat locul şi au început să predice ortodoxia Templului, cuprinsă în Biblia canonică[267].

Acest fapt a avut o altă consecinţă importantă. Literatura sacră fiind asimilată într-un canon, iar canonul fiind predicat în mod sistematic dintr-un centru al religiei, iudaismul a devenit mult mai omogen. O omogenitate cu o puternică aromă puritană şi fundamentalistă. În istoria evreilor, cei care aveau tendinţa să câştige erau rigoriştii. Moise, puristul dur în probleme de drept, a fost cel care şi-a impus propria religie despre Iahve celorlalte grupuri tribale. În timpul reformelor lui Iosia, tot rigoriştii au câştigat. Rigurosul Iuda, şi nu Israel dispus la compromisuri, a supravieţuit asaltului imperiilor; iar comunitatea rigoristă din Babilon, reîntoarsă din exil, şi-a impus voinţa asupra tuturor evreilor, excluzându-i pe mulţi, obligându-i pe alţii şi mai numeroşi să se conformeze. Canonul şi sinagoga au devenit, ca urmare, instrumente ale acestei rigori, având să mai

câştige multe alte victorii. Procesul acesta, care are loc în mod repetat în istoria evreilor, poate fi privit în două feluri: ori ca perlă a iudaismului purificat, apărând din scoica putrezită a lumii şi a profanului, ori ca extremişti care îi obligă pe ceilalţi la exclusivism şi fanatism.

Dar, indiferent cum este privit, tendinţa de rigurozitate în iudaism a ridicat tot mai multe probleme atât evreilor înşişi, cât şi vecinilor lor. Sub stăpânirea binevoitoare a perşilor, care s-au bucurat numai de laude în textele iudaice, evreii au început să-şi revină şi să înflorească. Ezdra spune că 42.360 de evrei, plus 7.337 de servitori, bărbaţi şi femei, şi 200 de „cântăreţi şi cântăreţe" s-au întors din exil. Populaţia totală a nou fondatului Iuda nu putea să fi fost mai mare de 70.000. Cu toate acestea, prin secolul al III-lea î. Cr., numai populaţia Ierusalimului atingea 120.000[268]. Cu simţul lor religios şi respectul pentru lege deosebit de puternice, evreii erau disciplinaţi şi truditori. S-au răspândit pe teritoriile învecinate cu Iuda, în special în Galileea, Transiordania şi în regiunea de coastă. Diaspora se înmulţea constant. Evreii îşi făceau acoliţi. Deveneau tot mai mult o forţă de convertire. Rămâneau totuşi o naţie mică în epoca imperiilor, o unitate religios-culturală ce nu făcea compromisuri, într-o lume mare, strivitoare.

Problemele au început să apară cam din 332 î.Cr., când Alexandru Macedon a zdrobit Imperiul Persan ca pe un ou stricat. Aceasta a fost prima invazie europeană adevărată în Asia. În mileniul al III-lea şi mare parte din mileniul al II-lea î.Cr., clivajul continental nu exista; marea reprezenta o forţă de legătură pentru ceea ce, la acea dată, era în mare măsură o cultură internaţională comună. Apoi însă a urmat anarhia barbară din secolele XII – XI î.Cr. şi un lung ev întunecat. Când lumea a reapărut, în civilizaţia epocii fierului, diviziunea est – vest începuse deja să se manifeste, iar din emisfera ei vestică a apărut una dintre cele mai puternice forţe culturale pe care le-a cunoscut vreodată omenirea: civilizaţia *polisului*, oraşul-stat grec.

Grecii aveau permanent o populaţie excedentară. Ei au fost cei care au creat un comerţ maritim ubicuu. Au întemeiat colonii în tot spaţiul mediteraneean. În epoca lui Alexandru, au forţat hotarele Asiei şi Africii, iar succesorii săi au tăiat din imperiul construit de el regate întinse: Ptolemeu în Egipt, Seleucos în Siria şi Mesopotamia, iar mai târziu Attalos în Anatolia. Din 332 până în 200 î.Cr., evreii s-au aflat sub stăpânirea Ptolemeilor; apoi sub a Seleucizilor. Noii cârmuitori răspândiseră teama şi teroarea printre evrei. Grecii au adus cu ei falanga, înspăimântătoarea lor armă, care curând avea să devină arma absolută. Au construit maşinării de război tot mai puternice, turnuri de asediu, corăbii de război uriaşe, forturi colosale. Daniel redă imaginea pe care o au evreii despre militarismul grec: „Iată o a patra fiară înspăimântătoare şi înfricoşătoare şi nespus de puternică. Ea

avea dinţi mari de fier şi gheare de aramă: mânca şi sfărâma, iar rămăşiţa o călca în picioare.”[269]40 Evreii cunoşteau totul despre militarismul grec, căci fuseseră mercenari la greci, aşa cum serviseră drept mercenari şi în armata persană. Instrucţia militară începea la greci încă din timpul gimnaziului, primul instrument educaţional în polis. Dar aceasta nu era singura lui funcţie. Scopul principal era acela de a promova cultura greacă, acelaşi rol avându-l şi celelalte instituţii cu care era echipat polisul: stadionul, teatrul, odeonul, liceul, agora. Grecii erau arhitecţi minunaţi, sculptori, poeţi, compozitori, dramaturgi, filosofi şi oratori. Puneau în scenă spectacole minunate. Erau şi comercianţi iscusiţi. Datorită lor economia a înflorit; nivelul de trai a crescut. Ecclesiastul deplânge goana după avere din timpul dominaţiei greceşti. Ce a adus bun strângerea unor averi imense? se întreabă[270]. Totuşi, majoritatea oamenilor considerau că, dacă această avere ar fi fost a lor, le-ar fi adus mult bine. Economia şi cultura greacă exercitau o atracţie puternică asupra societăţilor mai puţin sofisticate din Orientul Apropiat, cam în acelaşi fel în care Asia şi Africa secolului al XIX-lea găseau progresul occidental de-a dreptul irezistibil.

Prin urmare, coloniştii greci s-au revărsat în Asia vestică, şi-au construit peste tot oraşe; li s-au alăturat apoi localnicii care doreau să se împărtăşească şi ei din averea şi stilul de viaţă ale grecilor. Siria şi Palestina erau regiuni puternic colonizate, populaţia locală suferind un proces rapid de elenizare. În curând, coasta avea să fie complet elenizată. Cârmuitorii greci acordau polisurilor – oraşele-state – cum erau Tyr, Sidon, Gaza, Turnul lui Straton, Byblos şi Tripoli, libertăţi şi privilegii generoase, iar polisurile, la rândul lor, construiau în interior oraşe-satelit. Aşa a fost cel din Sichem, altul în Maresa, în sud, şi alte câteva în Filadelfia (Amman) şi Gamal, pe malul celălalt al râului Iordan. În curând, un întreg inel de asemenea oraşe, viermuind de greci şi semi-greci, au ajuns să înconjoare Samaria şi Iuda evreieşti, zone ce erau considerate muntoase, rurale, înapoiate. Orbita greacă conţinea un număr de asemenea „state-temple” ciudate, supravieţuitori străvechi, anacronisme, care în curând aveau să fie rase de pe suprafaţa pământului de irezistibilul val modern al ideilor şi instituţiilor eleniste.

Cum puteau să reacţioneze evreii la această invazie culturală, care însuma în sine oportunitatea, tentaţia şi ameninţarea în egală măsură? Răspunsul e că au reacţionat în diferite feluri. Deşi tendinţa rigoristă triumfase înainte, în timpul exilului şi după, şi se sprijinise pe predicarea canonului, se manifesta şi o forţă de opoziţie în accentul pus pe conştiinţa individuală, un lucru deja remarcat de noi. Individualismul spiritual dădea naştere la neînţelegeri, consolidând sectarismul care se găsise întotdeauna sub formă latentă, iar alteori se

manifestase activ în cadrul iudaismului. La o extremă, sosirea grecilor făcuse ca şi mai mulţi fundamentalişti să se refugieze în deşert, unde s-au alăturat grupurilor absolutiste care păstrau vii tradiţiile recabite şi nazarinene şi care de pe acum considerau Ierusalimul drept iremediabil corupt. Cele mai vechi texte găsite în comunitatea Qumran datează din jurul anului 250 î. Cr., când laţul oraşelor greceşti ce înconjurau Iuda abia începuse să se strângă. Ideea era aceea de a se retrage în pustietate, pentru a-şi recăpăta entuziasmul mozaic de altădată, şi apoi de a reveni în oraşe. Unii, cum erau esenienii, credeau că acest lucru putea fi făcut pe cale paşnică, prin puterea cuvântului, drept care propovăduiau în satele de la marginea deşertului. Ioan Botezătorul avea să se înscrie ulterior în această tradiţie. Alţii, precum comunitatea Qumran, şi-au pus nădejdea în spadă; ei s-au organizat ca pentru război, folosind o structură simbolică de douăsprezece triburi şi plănuind, atunci când un semn avea să pună capăt anilor petrecuţi în pustietate, să pornească o invazie asemănătoare cu a lui Iosua asupra zonelor citadine, aşa cum fac mişcările de gherilă în ziua de azi[271].

La cealaltă extremă erau mulţi alţi evrei, inclusiv cei cucernici, care urau izolaţionismul şi pe fanaticii zămisliţi de acesta. Şi-au adus chiar contribuţia la canon, prin Cartea lui Iona, care, în ciuda absurdităţilor şi confuziilor sale, este o adevărată pledoarie pentru un comportament tolerant şi prietenos faţă de străini. La sfârşitul cărţii, Dumnezeu îi pune lui Iona o întrebare retorică: nu este oare drept să fim iertători faţă de Ninive şi mulţimile sale, „care nu ştiu să deosebească dreapta de stânga lor” şi al căror singur păcat este ignoranţa?[272] O prefigurare a vorbelor lui Cristos, „Iartă-i, Doamne, căci nu ştiu ce fac”, şi o invitaţie de a dărui străinului Tora, de a face prozeliţi. Cu siguranţă că acesta era punctul de vedere al multora, poate al majorităţii evreilor din diaspora, care respectau tradiţiile. Evreii aceştia din diaspora învăţau limba greacă din rutină, pentru a-şi putea rezolva afacerile. La timpul cuvenit, au tradus scripturile în greacă – Septuaginta –, constituind astfel prima cale de convertire, de „iudaizare”. De exemplu, în Alexandria, gimnaziul grec, înfiinţat iniţial pentru ca grecii colonişti să nu devină degeneraţi şi să deprindă limbile şi obiceiurile locului, era deschis rezidenţilor care nu erau greci (dar nu şi egiptenilor), astfel că evreii s-au grăbit să profite de acest lucru; mai târziu, filosoful evreu Filon considera drept foarte firesc ca fiii negustorilor evrei bogaţi să urmeze gimnaziul[273]. Şi-au elenizat numele sau foloseau două nume, unul elen pentru călătorii şi afaceri, altul ebraic la serviciul religios şi acasă.

Aceeaşi tendinţă se manifesta în iudaismul palestinian. Elenizarea numelor evreieşti de origine ebraico-aramaică este reflectată în inscripţii şi graffiti. Mulţi dintre evreii cu oarecare educaţie erau

profund atraşi de cultura greacă. Autorul Ecclesiastului oscilează între noile idei străine şi religiozitatea sa moştenită, între spiritul critic şi conservatorism. Impactul elenizării asupra evreilor cu ştiinţă de carte se asemăna în multe privinţe cu impactul pe care l-a avut Iluminismul asupra ghetoului din secolul al XVIII-lea. Elenizarea a trezit statul-templu din somnul său vrăjit. Spiritual, a reprezentat o forţă destabilizatoare, dar, mai presus de orice, a fost o forţă materialistă, secularizatoare[274].

În Palestina, ca şi în alte teritorii cucerite de greci, clasele superioare, cei bogaţi, preoţii de rang înalt au fost cei mai tentaţi să-i imite pe noii lor cârmuitori. Este o experienţă comună coloniilor de peste tot din lume. Faptul de a dobândi cultura greacă devenea un paşaport pentru cetăţenie de primă mână, aşa cum avea să fie cazul cu botezul de mai târziu. Din acea perioadă datează câteva poveşti despre succesul pe care l-au avut unii evrei. Aşa cum Iosif a fost ministrul faraonului, alţi evrei inteligenţi şi întreprinzători izbuteau acum să ocupe poziţii înalte în birocraţia imperială. Un text din secolul al II-lea î. Cr., inclus în *Antichităţi iudaice* a lui Iosephus, ne spune cum Iosif, fiul familiei Tobias din clasa superioară (mama lui era sora marelui preot), s-a dus la licitaţia colectorilor de impozite, organizată de Ptolemei în Alexandria: „S-a întâmplat ca la acea vreme toţi oamenii de seamă şi cârmuitorii să vină din oraşele Siriei şi ale Feniciei pentru a câştiga dreptul de colectare a impozitelor; căci în fiece an regele vindea acest drept celor mai puternici oameni din fiecare oraş”. Iosif a câştigat ca urmare a faptului că şi-a acuzat rivalii că organizează un cartel, cu scopul de a micşora preţul; a deţinut contractul timp de douăzeci şi doi de ani şi „i-a scos pe evrei din sărăcie şi mizerie, dăruindu-le o viaţă mai bună”. Iosif a mers mai departe decât tizul său de pe vremea faraonului, devenind un alt arhetip: primul bancher evreu[275]. În această calitate, Iosif a fost unul dintre cei care au susţinut principiul elenizării în Iuda secolului al II-lea î. Cr.

Între izolaţionişti şi elenişti se găsea un grup numeros de evrei religioşi, care urmau tradiţia lui Iosia, Iezechiel şi Ezdra. Mulţi dintre ei nu se opuneau în principiu stăpânirii greceşti mai mult decât se opuseseră celei persane, întrucât erau înclinaţi să accepte argumentele lui Ieremia, anume că religia şi pietatea înfloreau mai degrabă atunci când păgânii se aflau la conducerea matrapazlâcurilor puterii. Erau dispuşi să plătească impozitele impuse de cuceritori atâta vreme cât erau lăsaţi să-şi practice religia în pace. O asemenea politică a fost mai târziu susţinută în mod explicit de către farisei, care se trăgeau tocmai din această tradiţie. Până la un anumit punct, evreii religioşi s-au dovedit dornici să înveţe de la greci şi astfel au asimilat mult mai multe idei eleniste decât erau înclinaţi să recunoască. Întotdeauna a existat un element al judecăţii raţionale în dreptul şi teologia mozaice

pe care raţionalismul grec n-a făcut decât să-l accentueze, aproape fără să vrea. Astfel au ajuns fariseii să creeze Legea Orală, esenţial raţionalistă, pentru a putea aplica arhaica lege mozaică la lumea contemporană. Este semnificativ faptul că duşmanii lor, saducheii, care se ţineau cu încăpăţânare de legea scrisă şi nu admiteau ideea de cazuistică, erau de părere că logica fariseilor avea să atragă după sine un respect mult mai mare pentru „cartea lui Homer" (prin care înţelegeau literatura greacă), decât „scripturile sfinte"[276].

În orice caz, orice posibilitate ca grecii şi evreii să trăiască împreună, într-o atmosferă de confort rezonabil, a fost năruită de apariţia în sânul populaţiei evreieşti a partidei reformatoare, care dorea să accelereze ritmul elenizării. Această mişcare a reformei, despre care nu ştim prea multe din pricină că istoria ei a fost scrisă de către triumfătorii duşmani fundamentalişti, se manifesta cel mai puternic în rândul clasei conducătoare din Iuda, deja pe jumătate elenizată ea însăşi, care dorea să târască micul stat-templu în epoca modernă. Motivele erau, în principal, profane şi economice. Dar printre reformatori se găseau şi intelectuali religioşi ale căror scopuri erau mai elevate – în unele privinţe înrudite cu cele ale creştinilor din secolul I d. Cr. Ei doreau să îmbunătăţească iudaismul, să-l împingă mai departe pe drumul logic pe care părea să se fi angajat. Universalismul este implicit în monoteism. Deutero-Isaia îl făcuse explicit. Prin monoteismul universal, evreii doreau să dăruiască lumii un concept nou şi extraordinar. Iar acum veneau grecii cu un concept măreţ şi general: cultura universalistă. Alexandru îşi crease imperiul ca să-şi împlinească un ideal: dorea să unească seminţiile, drept care „poruncise tuturor să privească lumea ca pe propria lor ţară […] pe cei buni ca pe rudele lor, pe cei răi ca pe străinii lor". Isocrates susţinea că „termenul de «elen» nu mai e o problemă de origine, ci de atitudine"; el considera că grecii deveniţi astfel prin educaţie erau mult mai îndreptăţiţi să primească cetăţenia decât „grecii prin naştere"[277]. Oare nu era posibil ca noţiunea greacă de *oikumene* unificată – civilizaţia lumii – să se asocieze cu noţiunea iudaică de Dumnezeu universal?

Acesta era ţelul intelectualilor reformişti. Reciteau scripturile istorice şi încercau să le elibereze de caracterul lor provincial. Nu erau Avraam şi Moise, aceşti „străini şi pribegi", cu adevărat mari cetăţeni ai lumii? Reformiştii au formulat, astfel, prima opinie critică la adresa Bibliei. Legea, sub forma ei scrisă de acum, nu era foarte veche şi cu siguranţă nu îşi avea originile în epoca lui Moise. Ei susţineau că legile iniţiale erau mult mai universaliste. Prin urmare, mişcarea reformistă s-a extins la un atac la adresa Legii, aşa cum şi trebuia s-o facă. Reformiştii găseau că Tora era plină de fabulaţii, cerinţe imposibil de îndeplinit şi interdicţii. Cunoaştem atacurile formulate de ei din

plângerile şi blestemele ortodoxe. Filon îi demască pe cei „care îşi arată nemulţumirea faţă de legiuirile făcute de strămoşii lor şi care cenzurează necontenit legea”; profeţii veneau să adauge: „Blestemat fie omul care creşte la sânul său un porc şi blestemaţi fie cei care dezleagă fiilor lor înţelepciunea greacă.”[278]49 Reformiştii nu doreau să abolească Legea pe de-a-ntregul, ci să o cureţe de acele elemente care interziceau participarea la cultura greacă – de exemplu, interzicerea nudităţii, care îi ţinea pe evrei în afara gimnaziului şi a stadionului – şi să o reducă la miezul ei etic, deci s-o universalizeze; pentru a-şi împlini scopul lor ultim, acela al unei religii mondiale, ei doreau o unire imediată a polisului grec cu Dumnezeul moral al evreilor.

Din nefericire, ceea ce doreau ei constituia o contradicţie fundamentală. Grecii nu erau monoteişti, ci politeişti, iar în Egipt au învăţat sincretismul, adică raţionalizarea nenumăraţilor zei care se suprapuneau prin îngrămădirea lor în câţiva polizei sintetici. Un asemenea mutant era Apollo-Helios-Hermes, zeul-soare. Grecii au contopit cultul egiptean al lui Isis cu propriile lor rituri dionisiace. Zeul grec al tămăduirii, Asclepios, a fost combinat cu Imhotep al egiptenilor. Zeus, zeul suprem, era identic cu Amon, zeul egiptean, cu Ahura-Mazda, zeul persan, şi cu Iahve al evreilor. Inutil să spunem că evreii religioşi nu vedeau astfel lucrurile, câtuşi de puţin. Adevărul, desigur, era că acel concept grec de zeitate era mult inferior conceptului iudaic de putere nelimitată. Evreii distingeau în mod absolut între uman şi divin. Grecii înălţau permanent elementul uman – erau prometeici – coborându-l pe cel divin. Pentru ei, zeii nu erau mai mult decât nişte strămoşi veneraţi şi încununaţi de succes; majoritatea oamenilor se trăgeau din zei. Prin urmare, pentru ei zeificarea unui monarh nu a însemnat un pas important, drept care au şi început s-o facă din momentul în care au îmbrăţişat Orientul. De ce să nu cunoască apoteoza un om al destinului? Aristotel, tutorele lui Alexandru, susţinea în *Politica*: „Dar dacă există vreunul […] care să se distingă printr-un exces al virtuţii astfel încât ea să nu fie comparabilă cu virtutea tuturor celorlalţi, şi nici aptitudinea politică a acestora ‹să nu fie comparabilă› cu a celorlalţi […] un asemenea ‹om› ales ar fi ca un zeu între oameni.”9 Inutil să spunem că asemenea idei erau total inacceptabile pentru evreii de orice fel. Într-adevăr, nu exista nicio posibilitate de unire între iudaism şi religia greacă; ceea ce doreau reformiştii era ca iudaismul să se universalizeze prin pătrunderea în cultura greacă; ceea ce însemna îmbrăţişarea polisului.

În 175 î. Cr., mişcarea reformistă iudaică a găsit un aliat entuziast, dar periculos într-un monarh Seleucid, Antioh Epifanul. El era nerăbdător să grăbească ritmul elenizării regatului său, pe de o parte ca element al politicii sale generale, dar şi pentru că astfel considera că putea să mărească veniturile provenite din impozite; iar el ducea o

lipsă cronică de fonduri necesare războaielor sale. I-a susţinut fără ezitare pe reformişti, înlocuindu-l pe marele preot ortodox Onias III cu Iason, al cărui nume – o elenizare a lui Iosua – era un indiciu clar al orientării sale. Iason a început să transforme Ierusalimul într-un polis, l-a rebotezat Antiohia, construind un *gymnasium* la poalele Muntelui Templului. Cartea a Doua a Macabeilor consemnează cu indignare că preoţii Templului „nu se mai sârguiau spre slujbele altarului, ci, nebăgând seamă de templul Domnului şi părăsind jertfele, se grăbeau să se împărtăşească cu privirea cea fără de lege a luptei la disc, după ce se auzea chemarea crainicilor”[279]50. Etapa următoare a fost abaterea fondurilor Templului de la nesfârşitele şi costisitoarele sacrificii spre diverse activităţi ale polisului, cum erau întrecerile sportive internaţionale şi concursurile de teatru. Marele preot controla fondurile publice, impozitele fiindu-i plătite lui, iar de la el ajungeau la colectori (toţi erau înrudiţi prin căsătorie), încât vistieria Templului îndeplinea rolul de bancă de stat pentru populaţie. Antioh era tentat să exercite presiuni asupra aliaţilor săi elenişti care controlau Templul pentru a obţine cât mai mulţi bani lichizi pentru construirea de trireme şi maşini de război; tentaţia învinsese. Astfel că reformatorii au început să fie identificaţi nu numai cu forţa de ocupaţie, ci şi cu impozitele apăsătoare. În 171 î. Cr., Antioh a considerat necesar să-l înlocuiască pe Iason din funcţia sa de mare preot cu Menelau, un filogrec şi mai înflăcărat, care a întărit apoi puterea grecilor în Ierusalim prin construirea unei acropole-fortăreaţă ce domina Templul[280].51

În 167, conflictul a ajuns la apogeu prin emiterea unui decret care abolea legea mozaică, înlocuind-o cu legea profană şi reducând Templul la un simplu lăcaş ecumenic de închinăciune. Aceasta a însemnat introducerea statuii unui zeu interconfesional, al cărui nume grecesc, Zeus Olimpianul, a fost transformat de evreii rigorişti în „Păcatul Disperării”. Este puţin probabil ca Antioh însuşi să fi susţinut acest decret. Pe el nu-l interesa iudaismul şi era un lucru cu totul ieşit din comun ca un guvern grec să calce în picioare un cult anume. Dovezile sugerează că iniţiativa a venit din partea reformatorilor evrei extremişti, conduşi de Menelau, care au considerat că o asemenea acţiune drastică era singura modalitate de a pune capăt o dată pentru totdeauna obscurantismului şi absurdităţii Legii şi venerării Templului. Nu era vorba atât de o pângărire a Templului prin păgânism, ca o manifestare ostentativă a raţionalismului militant, ci mai curând de ceva de genul reprezentaţiilor anticreştine oferite de deiştii republicani în Franţa revoluţionară. Într-o poveste rabinică, se arată cum Miriam, care se trăgea din aceeaşi familie de preoţi cu Menelau şi se măritase cu un demnitar Seleucid, a intrat valvârtej în Templu „lovind colţul altarului cu sandaua ei şi adresându-i-se:

«Lupule, lupule, ai risipit bogăţiile lui Israel»”[281].

Dar atât grecii, cât şi Menelau au supraestimat sprijinul acordat de Antioh. Activităţile lui Menelau în Templu au provocat un adevărat scandal. Preoţii erau împărţiţi. Scribii au făcut front comun cu opoziţia ortodoxă. La fel şi evreii pioşi – *hasidim-rishonim*. Exista o categorie largă de evrei pe care reformatorii ar fi putut să-i aibă de partea lor. Era categoria numită *am ha-aretz*, oamenii de rând şi sărmani din zona rurală. Aceştia fuseseră principalele victime când, după întoarcerea elitei iudaice din exil, Ezdra impusese rigoarea religioasă, susţinut de întreaga putere a Imperiului Persan. Ezdra trăsese o linie de demarcaţie condescendentă între „poporul din exil” cu frica lui Dumnezeu şi drept, aşa-numiţii *bnei ha-gola*, şi *am ha-aretz*, care aproape că nici nu erau evrei, deoarece, după opinia lui, în multe cazuri aceştia se născuseră din căsătorii declarate nule. Nu-şi făcuse scrupule din a-i pedepsi cu severitate[282]. De atunci, fiind în marea lor majoritate analfabeţi şi neştiutori într-ale Legii, fuseseră trataţi drept cetăţeni de categoria a doua sau chiar alungaţi de tot. Ei ar fi fost primii care ar fi beneficiat, în cazul în care ar fi pierdut rigoriştii şi Legea ar fi fost raţionalizată. Dar cum ar fi putut reformatorii, care erau esenţialmente un partid al celor înstăriţi şi al funcţionarilor, să se adreseze populaţiei de rând peste capul rigoriştilor? Şi, mai ales, cum ar fi putut ei spera să aibă succes în această tentativă, când erau identificaţi cu impozitele mari, din pricina cărora săracii sufereau cel mai mult? Nu se găseau răspunsuri la aceste întrebări, şi astfel s-a pierdut o ocazie de a fonda universalismul pe o bază populară.

În loc de asta, Menelau a căutat să impună reforma de sus în jos, prin puterea statului. Pentru ca decretul să fie eficace, nu era de ajuns să se oprească sacrificiile oficiate în Templu – lucru salutat de altfel de către mulţi. Evreii evlavioşi trebuiau, de asemenea, să fie siliţi să facă sacrificii simbolice în noua manieră, adică pe altare pe care ei le considerau păgâne. Hasidimii au dat la o parte argumentul reformatorilor, anume că aceste ritualuri semnificau ubicuitatea unui Dumnezeu unic, ce nu putea fi ţintuit într-un anumit loc închipuit de imaginaţia omenească; evlavioşii nu vedeau nicio diferenţă între noul universalism şi vechiul cult al lui Baal, condamnat de nenumărate ori în scripturile lor. Prin urmare, au refuzat să se supună şi erau pregătiţi să moară pentru asta. Reformatorii s-au văzut obligaţi să facă martiri, cum a fost cazul lui Eleazar, în vârstă de nouăzeci de ani, descris drept „unul dintre scribii principali”, care a murit din pricina bătăilor; sau cei şapte fraţi a căror ucidere înfiorătoare este descrisă în Cartea a Doua a Macabeilor. Din această perioadă datează conceptul de martiriu religios, iar scrierile macabeilor, în care suferinţele celor credincioşi erau incluse în propaganda purităţii religioase şi a naţionalismului iudaic, conţin primele martirologii.

Prin urmare, nu reformiştii, ci rigorişţii au fost cei care au apelat la adânc înrădăcinatul instinct biblic pentru a răsturna ordinea existentă şi a transforma o polemică religioasă într-o revoltă împotriva forţei de ocupaţie. Asemenea majorităţii luptelor coloniale, nici aceasta nu a început cu un atac asupra garnizoanei, ci cu uciderea unui sprijinitor local al regimului. În oraşul Modiin, aflat la poalele dealurilor din Iuda, la aproape zece kilometri est de Lyda, un reformator evreu, care supraveghea noua ceremonie oficială, a fost ucis de Matathias Hashmon, capul unei vechi familii sacerdotale din Templul „Veghea lui Iehoiarib". Cei cinci fii ai bătrânului, conduşi de Iuda Macabeul, sau „Ciocanul", au declanşat o campanie de tip gherilă împotriva garnizoanelor seleucide şi a sprijinitorilor evrei. În decurs de doi ani, 166–164 î. Cr., i-au alungat pe toţi grecii din regiunea ce împrejmuia Ierusalimul. În oraş i-au închis de-a valma pe reformatori şi seleucizi în fortăreaţa din Ierusalim şi au curăţat Templul de toate sacrilegiile, rededicându-l lui Iahve, în cursul unei slujbe solemne ţinute în decembrie 164 î. Cr., un eveniment pe care evreii încă îl celebrează cu ocazia sărbătorii de Hanuca, sau Purificarea.

Seleucizii, care aveau o mulţime de probleme, printre care şi noua putere reprezentată de Roma, au reacţionat cam aşa cum au reacţionat puterile coloniale moderne la mijlocul secolului XX, oscilând între represiunea nemiloasă şi acordarea treptată, dar tot mai consistentă a dreptului la autoguvernare, la care naţionaliştii insurgenţi răspundeau cerând încă şi mai mult. În 162 î. Cr., fiul şi succesorul al lui Antioh Epifanul, Antioh V, s-a întors împotriva lui Menelau, „omul care s-a făcut vinovat de toate necazurile", cel care, după cum spune Iosephus, „l-a convins pe tatăl său să-i determine pe evrei să renunţe la cultul lor tradiţional pentru Dumnezeu", şi l-a executat[283].54 Familia Hashmoneilor a răspuns la toate acestea în 161 î. Cr., semnând o alianţă cu Roma, unde au fost trataţi drept familia cârmuitoare a unui stat independent. În 152 î. Cr., Seleucizii au abandonat încercarea lor de a eleniza Iuda prin forţă şi l-au recunoscut pe Ionatan, acum capul familiei, drept mare preot; Hashmoneii aveau să deţină această putere timp de 115 ani. În 142 î. Cr., au recunoscut practic independenţa statului Iuda, prin aceea că l-au scutit de plata impozitelor; încât Simon Macabeul, care l-a urmat pe fratele său în funcţia de mare preot, a devenit arhiereu şi cârmuitor: „Şi a început poporul lui Israel a scrie în scrisori şi în zapise: «În anul întâi pe vremea lui Simon arhiereul cel mare, mai marele şi cârmuitorul iudeilor.»"[284] Şi astfel a devenit Israel din nou independent după 440 de ani, deşi abia un an mai târziu evreii reformişti disperaţi, aflaţi în fortăreaţă, s-au predat în sfârşit din pricina foametei şi au fost alungaţi. Hashmoneii au intrat în fortăreaţă, „cu laude şi cu stâlpări şi harpe şi chimvale şi cu alăute şi cu cântări şi cântece, fiindcă marele vrăjmaş al lui Israel fusese

înfrânt”[285].

În timpul acestei răbufniri a sentimentului naţionalist, subiectele religioase au fost împinse în planul doi. Dar îndelungata luptă pentru eliberarea de universalismul grec a lăsat o amprentă de neşters asupra caracterului iudaic. Treizeci şi patru de ani încrâncenaţi şi însemnaţi de moarte s-au scurs de la atacul asupra Legii şi expulzarea finală a reformiştilor din cetate. Zelul şi intensitatea asaltului asupra Legii au stârnit o reacţie la fel de zeloasă în sprijinirea Legii, îngustând viziunea cârmuirii iudaice şi împingând-o încă şi mai adânc în religia centrată pe Tora[286]. Prin eşecul lor, reformiştii au discreditat însăşi noţiunea de reformă şi chiar şi orice discuţie asupra naturii şi direcţiei religiei iudaice. Asemenea discuţii aveau să fie denunţate de atunci încolo şi în toate textele oficiale drept nimic altceva decât apostazie totală şi colaborare cu opresiunea străină, încât pentru moderaţii de orice tip sau pentru preoţii cu înclinaţii internaţionaliste, care priveau dincolo de enclava îngustă a iudaismului ortodox, devenise dificil să se mai facă auziţi. Hashmoneii vorbeau în numele unui spirit profund reacţionar în cadrul iudaismului. Forţa lor zăcea în atavism şi superstiţii, izvorând din îndepărtatul trecut israelit plin de tabuuri şi intervenţii fizice brutale ale divinităţii. Prin urmare, orice amestec în treburile Templului şi ale sanctuarelor sale atrăgeau instantaneu o mulţime feroce de extremişti religioşi din Ierusalim, la care se adăuga norodul surescitat. Gloata devenise de-acum un element important al scenei Ierusalimului, făcând ca oraşul, şi de aici Iudeea în întregime, să fie extrem de greu de cârmuit de indiferent cine – greci sau elenizatori, romani sau guvernatorii lor, şi nu mai puţin de către evreii înşişi.

Pe acest fundal al terorii intelectuale exercitate de religioşi, spiritul secular şi libertatea intelectuală care înfloriseră în şcolile şi academiile greceşti au fost izgonite din centrele de învăţământ iudaice. În bătălia lor împotriva educaţiei greceşti, evreii religioşi au început, de la sfârşitul secolului al II-lea î. Cr., să dezvolte un sistem naţional de educaţie. Vechilor şcoli de scribi li s-a adăugat treptat o reţea de şcoli locale, unde, cel puţin în teorie, toţi băieţii evrei învăţau Tora[287]. Această evoluţie a avut o importanţă deosebită în răspândirea şi consolidarea sinagogii, în apariţia fariseismului ca o mişcare cu rădăcini în educaţia populară şi, în cele din urmă, în dezvoltarea rabinatului. Educaţia oferită în aceste şcoli era în întregime religioasă, respingând orice formă de cunoaştere în afara Legii. Dar aceste şcoli predau Legea într-un spirit relativ uman. Se urmau tradiţii străvechi, inspirate de un text obscur din Deuteronom, care „le-o pune în gura lor”[288] că Dumnezeu i-a dat lui Moise, pe lângă Legea scrisă, şi o Lege Orală, prin care bătrânii învăţaţi puteau să interpreteze şi să completeze poruncile sacre. Practica Legii Orale a dat cultului mozaic

posibilitatea să se adapteze condiţiilor schimbătoare şi să fie aplicat într-o manieră realistă.

În schimb, preoţii Templului, dominaţi de saduchei sau fiind descendenţi ai lui Tzadok, marele preot din epoca davidică, susţineau în continuare că legile toate trebuie scrise şi păstrate neschimbate. Aveau şi ei un text al lor, Cartea Legilor, care stabilea un sistem de pedepsire: cine urma să fie bătut cu pietre, cine ars, decapitat, spânzurat. Toate acestea erau consemnate în scris şi considerate sacre: preoţii nu admiteau că învăţătura orală ar putea supune Legea la un proces de evoluţie creatoare. Date fiind fidelitatea lor rigidă faţă de moştenirea mozaică, concepţia lor despre Templu ca unică sursă şi centru al cârmuirii iudaice, precum şi poziţia lor ereditară în sistemul de funcţii al acestuia, saducheii erau aliaţi fireşti ai noilor mari preoţi hashmonei, deşi aceştia din urmă nu aveau dreptul prin naştere la respectiva funcţie. Saducheii au ajuns să fie curând identificaţi cu conducerea hashmoneană, în cadrul unui sistem rigid al administraţiei Templului, în care marele preot ereditar îndeplinea funcţiile unui cârmuitor profan, iar un comitet de bătrâni, Sanhedrinul [Sinedriul], îndeplinea îndatoririle sale religios-juridice. Pentru a demonstra supremaţia Templului, Simon Macabeul nu a dărâmat doar zidurile fortăreţei, transformându-le în praf şi pulbere, ci (după spusele lui Iosephus) a continuat prin „a nivela însăşi colina pe care se aflase cetăţuia, pentru ca Templul să rămână cel mai înalt”.

Simon era ultimul dintre fraţii Macabei. Bărbaţii din familia lor erau oameni curajoşi, disperaţi, fanatici, încăpăţânaţi şi violenţi. Considerau că retrăiau Cartea lui Iosua recucerind Pământul Făgăduinţei din mâinile păgânilor, avându-l pe Dumnezeu alături. Trăiau din ceea ce câştigau cu tăişul sabiei şi mureau de acelaşi tăiş, în spiritul unei pietăţi nemijlocite. Cei mai mulţi dintre ei au sfârşit prin moarte violentă. Simon n-a făcut excepţie, fiind ucis mişeleşte de Ptolemei, împreună cu doi dintre fiii săi. Simon era un om sângeros, dar cinstit în felul său, câtuşi de puţin lacom. În ciuda instalării sale triumfătoare în postul de mare preot şi arhiereu, şi-a păstrat spiritul de lider de gherilă religioasă; avea charisma pietăţii eroice.

Al treilea fiu al lui Simon, Ioan Hircan (Hircanus), care l-a urmat şi a condus între 134 şi 104 î. Cr., avea o cu totul altă structură: era conducătorul înnăscut. Şi-a bătut monedă proprie, marcată cu „Iohanan Mare Preot şi Comunitatea Evreilor”, iar fiul său, Alexandru Ianai (Iannaeus), 103–76 î. Cr., chiar şi-a pus numele de „Ionatan Regele” pe monedele sale. Refacerea statului şi a regatului, la început aparent pe baza unui fundamentalism pur religios – apărarea credinţei –, a readus rapid în prim-plan toate problemele inerente ale monarhiei anterioare şi în special conflictul de nestins dintre scopurile şi metodele statului, pe de o parte, şi natura religiei iudaice, pe de alta.

Acest conflict se reflectă în istoria personală a Hashmoneilor înşişi, iar istoria înălţării şi decăderii lor este un studiu al hybrisului demn de luat aminte. La început au fost răzbunătorii martirilor; şi au sfârşit prin a fi ei înşişi despoţi religioşi. Au venit la putere în fruntea unui grup de gherilă înflăcărat; la urmă au ajuns să fie împresuraţi de mercenari. Regatul lor, întemeiat în spiritul credinţei, s-a destrămat ca urmare a nelegiuirilor.

Ioan Hircan era pătruns de convingerea fundamentalistă că voinţa lui Dumnezeu îi dicta lui să refacă regatul lui David. El a fost primul evreu care a căutat să se inspire şi să se ghideze, în acţiunile sale militare şi în intenţiile sale geopolitice, din străvechi texte istorice ale Bibliei, studiind cu asiduitate Cărţile lui Iosua şi Samuel. A acceptat ca adevăr incontestabil faptul că întreaga Palestină era moştenirea divină a seminţiei iudaice şi că nu era doar dreptul lui, ci şi datoria lui să o recucerească. Pentru a face acest lucru, el a creat o armată modernă de mercenari. Mai mult, cucerirea, ca şi aceea realizată de Iosua, trebuia să eradicheze orice cult străin şi sectă heterodoxă şi, dacă era necesar, să-i ucidă pe cei care nu renunţau la ele. Armata lui Ioan a năvălit în Samaria şi a ras de pe faţa pământului templul samaritean de pe muntele Garizim. După un an de asediu, a cucerit însuşi oraşul Samaria, „demolându-l în întregime, înecându-l sub pâraie, căci a săpat şanţuri pentru a-l preschimba în iazuri şi mlaştini; şi a îndepărtat orice urmă că acolo ar fi existat vreodată un oraş”[289]. În acelaşi fel a trecut prin foc şi sabie oraşul grec Schitopole. Războaiele lui Ioan, „duse cu tăişul sabiei şi pala focului”, erau însemnate de masacrarea populaţiei civile din oraşe, a cărei singură crimă era aceea că vorbea greceşte. Provincia Idumeea a fost cucerită, iar locuitorii celor două oraşe principale ale sale, Adora şi Marisa, au fost convertiţi cu forţa la iudaism sau măcelăriţi în cazul în care opuneau rezistenţă.

Alexandru Ianai, fiul lui Ioan, a dus încă şi mai departe această politică de expansiune şi convertire forţată. El a invadat teritoriul Decapolisului, liga a zece oraşe de limbă greacă, grupate în jurul râului Iordan. A năvălit în Nabateea şi a cucerit Petra, „oraşul construit din piatră roş-rozalie, vechi de când lumea”. Apoi a ajuns în provincia Gaulanitis. Hashmoneii s-au îndreptat apoi spre nord, în Galileea şi Siria, spre vest, pe coastă, şi spre sud şi est, în deşert. În spatele hotarelor stabilite de ei, eliminau comunităţile neevreieşti prin convertire, masacrare sau expulzare. Seminţia iudaică s-a extins astfel mult şi rapid, atât în ceea ce priveşte teritoriul, cât şi ca populaţie, dar ca urmare a acestui fapt a absorbit o serie întreagă de alte popoare care, deşi iudaice ca nume, erau de asemenea pe jumătate elenizate şi în multe cazuri fundamental păgâne sau chiar sălbatice.

În plus, devenind cârmuitori, regi şi cuceritori, Hashmoneii au ajuns să fie corupţi de putere. Ioan Hircan se pare că a căpătat o reputaţie

destul de însemnată în tradiţia iudaică. Iosephus spune că era considerat de către Dumnezeu „demn de trei dintre cele mai însemnate privilegii: cârmuirea neamului, demnitatea de mare preot şi harul profeţiei”[290]. Alexandru Ianai în schimb – conform dovezilor pe care le deţinem – a devenit un despot şi un adevărat monstru, printre victimele sale numărându-se evrei religioşi în care familia sa îşi găsise odată sursa puterii sale. Asemenea altor cârmuitori din acea vreme din Orientul Apropiat, el a fost influenţat de obiceiurile greceşti predominante, ajungând să dispreţuiască unele dintre cele mai exotice şi – pentru greci – barbare aspecte ale cultului lui Iahve. Celebrând în calitatea sa de mare preot Sărbătoarea Tabernaculelor în Ierusalim, el a refuzat să îndeplinească ceremonia libaţiei conform practicii ritualiste, fapt pentru care evreii au aruncat cu lămâi în el. Iosephus notează că „l-a cuprins furia şi a ucis aproape 6.000 dintre ei”. De fapt, Alexandru s-a pomenit confruntat, ca şi predecesorii săi atât de detestaţi, Iason şi Menelau, cu o revoltă internă a rigoriştilor. Tot Iosephus ne spune că războiul civil a durat şase ani şi a făcut 50.000 de victime din rândul evreilor.

Din această perioadă datează primele menţiuni despre *perushim,* sau farisei, „cei care s-au despărţit de ceilalţi”, o partidă religioasă care repudia establishmentul religios regal, cu marele său preot, aristocraţii saduchei şi Sanhedrinul, punând pecetea tradiţiilor religioase mai presus de naţionalismul iudaic. Surse rabinice consemnează lupta dintre monarh şi această grupare, definită drept o confruntare socială, economică şi religioasă[291]. După cum nota Iosephus, „saducheii îşi alegeau adepţii numai dintre cei bogaţi, norodul nefiind de partea lor, câtă vreme fariseii aveau susţinători din rândul obştei”. Şi mai adaugă că, la sfârşitul războiului civil, Alexandru s-a întors în triumf la Ierusalim, aducând cu sine drept captivi pe mulţi dintre duşmanii săi evrei, după care a „făcut unul dintre cele mai barbare lucruri de pe lume […] căci, pe când benchetuia cu concubinele sale, în văzul întregului oraş, a poruncit ca opt sute dintre [aceşti prizonieri] să fie crucificaţi şi, în timp ce ei încă mai trăiau, a poruncit să se reteze gâturile copiilor şi nevestelor lor în faţa ochilor lor”[292]. Într-unul dintre sulurile Qumran există o referinţă la acest episod sadic: „leul mâniei […] când spânzură oamenii de vii”.

Prin urmare, la moartea lui Alexandru, în 76 î. Cr., după ce – conform spuselor lui Iosephus – „a dat boala peste el de prea multă băutură”, lumea iudaică era cumplit de divizată şi, deşi numeroasă, avea în rândul ei mulţi care erau doar pe jumătate evrei, al căror devotament faţă de Tora era selectiv şi suspect. Statul hashmonean, la fel ca şi regatul davidic, prototipul său, înflorise într-o epocă dintre două imperii. A putut să se extindă într-o perioadă când sistemul seleucid decăzuse fără speranţă, dar înainte ca Roma să devină destul

de puternică pentru a lua locul grecilor. Totuşi, la vremea când a murit Alexandru, Imperiul Roman în plină expansiune se afla în imediata vecinătate a orizontului iudaic. Roma fusese un aliat al evreilor când aceştia se luptaseră împotriva vechiului Imperiu Grec, şi tolerase existenţa – chiar relativa independenţă – a statelor mai mici şi mai slabe. Dar un regat iudaic cu intenţii de expansiune şi iredentist, care-şi convertea prin forţă vecinii la credinţa lui intolerantă şi exigentă, era un lucru inacceptabil pentru senatul roman. Roma a aşteptat momentul potrivit, anume până când statul iudaic a devenit vulnerabil din pricina fricţiunilor interne, aşa cum se întâmplase şi cu Imperiul Seleucid. Dându-şi seama de acest lucru, văduva lui Alexandru, Salomeea, care a domnit o vreme după moartea lui, a încercat să refacă unitatea internă prin cooptarea fariseilor în Sanhedrin şi prin măsuri care au făcut ca Legea Orală să fie acceptată de către justiţia regală. Dar ea a murit în 67 î. Cr., iar fiii ei au intrat în conflict din pricina succesiunii.

Unul dintre pretendenţi, Hircan II, avea un prim-ministru puternic, Antipater, un idumean dintr-o familie care fusese convertită prin forţă de către Hashmonei. Era pe jumătate evreu, pe jumătate adept al elenismului. Pentru asemenea oameni era un lucru firesc să se înţeleagă bine cu noua supraputere, Roma, care combina tehnologia militară irezistibilă şi cultura greacă. Antipater a întrezărit posibilitatea stabilirii unei înţelegeri cu Roma, prin care familia lui şi alte familii de vază puteau să prospere sub protecţie romană, ceea ce era de preferat războiului civil. Astfel, în 63 î. Cr., el a căzut la învoială cu generalul Pompei, şi Iudeea a devenit stat clientelar al Romei. Fiul lui Antipater, care a devenit Irod cel Mare, i-a inclus fără putinţă de scăpare pe evrei în sistemul administrativ al Imperiului Roman.

Domnia lui Irod, care a fost cârmuitorul efectiv al Iudeei şi al altor teritorii începând din 37 î. Cr. şi până la moartea lui, cu patru ani înaintea erei noastre, constituie un episod din istoria evreilor în privinţa căruia istoricii evrei şi cu nimic mai prejos cei creştini au avut dificultăţi să cadă de acord. Irod era în acelaşi timp evreu şi antievreu; un partizan şi un binefăcător al civilizaţiei greco-romane, dar şi un barbar oriental, capabil de cruzimi inimaginabile. Politician strălucit, într-un anume sens un om de stat înţelept şi vizionar generos, constructiv şi extrem de eficient; dar şi naiv, superstiţios, rob până la grotesc al propriilor sale pofte, cu un comportament frizând nebunia – uneori nebun de-a binelea. Fiinţa lui combină tragedia lui Saul şi materialismul plin de succes al lui Solomon, care era în mod evident idolul său; şi este un mare păcat că nu s-a găsit nimeni în apropierea lui care să-i fi transpus caracterul şi cariera cu aceeaşi pană măiestrită ca a autorului Cărţii Întâi a Regilor[293].

Irod s-a evidenţiat şi şi-a câştigat notorietatea în timpul domniei tatălui său, ca guvernator al Galileei. Acolo, în adevăratul spirit al conducerii romane, a distrus o grupare de gherilă semireligioasă, condusă de un bărbat care se numea Iezechia; la porunca exclusivă a lui Irod, conducătorii rebelilor au fost executaţi fără să beneficieze de judecata unei instanţe religioase. Conform legii iudaice, dreptul pe care şi l-a arogat reprezenta un delict capital, prin urmare Irod a fost chemat în faţa Sanhedrinului; doar prezenţa gărzilor sale, care a intimidat instanţa judecătorească, a împiedicat condamnarea şi executarea lui. Patru ani mai târziu, în 43 î. Cr., Irod a comis încă un delict religios similar, ucigând un alt evreu fanatic, Malichus, care-şi otrăvise tatăl. Familia lui Irod, bineînţeles, sprijinea facţiunea hashmoneană condusă de Hircan II, Irod însuşi intrând în familia Hashmoneilor prin căsătorie, după ce a luat-o de soţie pe Mariamne. Dar în 40 î. Cr., facţiunea rivală, avându-l în frunte pe un nepot de-al lor, Antigonus, a cucerit Ierusalimul cu ajutorul parţilor. Fratele lui Irod, Fasael, guvernator al Ierusalimului, a fost arestat şi aruncat în închisoare, unde s-a sinucis; iar Hircan nu a mai putut fi numit mare preot, din pricina mutilării pe care a suferit-o, Antigonus însuşi muşcând şi retezând astfel urechile unchiului său.

Irod a reuşit cu greu să scape cu viaţă, dar a izbutit să ajungă la Roma şi să supună cazul său în Senat. Senatorii i-au răspuns făcându-l rege-marionetă, cu titlul oficial de *rex socius et amicus populi Romani*, „rege aliat şi prieten al poporului roman”. După care el s-a reîntors în răsărit, în fruntea unei armate romane de 30.000 de soldaţi pedeştri şi 6.000 călare, a recucerit Ierusalimul, instalând la putere un regim cu totul nou. Politica sa a fost îndreptată în trei direcţii principale. În primul rând, şi-a folosit marile sale haruri politice şi diplomatice pentru a se asigura că va avea mereu sprijinul celui aflat la putere la Roma – indiferent cine era acesta. În epoca de glorie a lui Marcus Antonius, cei doi au fost prieteni şi aliaţi; după căderea lui Antonius, Irod s-a grăbit să facă pace cu Octavianus Caesar. În epoca imperială a lui Augustus, Irod a fost cel mai loial şi mai de încredere dintre regii orientali sateliţi ai Romei, nimicind piraţi şi bandiţi cu o eficienţă nemiloasă şi susţinând Roma în toate campaniile şi conflictele ei. De asemenea, a fost regele care a primit cele mai bogate recompense şi, cu sprijinul Romei, şi-a extins regatul până la graniţele Hashmoneilor şi chiar dincolo de acestea, cârmuindu-l în mult mai mare siguranţă.

În al doilea rând, i-a exterminat pe Hashmonei cum a putut mai bine. L-a dat pe Antigonus pe mâna romanilor, care l-au executat. Pentru propria sa soţie, Mariamne, stră-strănepoata lui Alexandru Ianai, nutrea – după spusele lui Iosephus – o pasiune plină de gelozie şi, în cele din urmă, s-a întors împotriva ei şi a tuturor rudelor sale. La porunca lui, fratele acesteia, Aristobulus, a fost înecat într-o baie din

Ierihon. Pe Mariamne însăşi a acuzat-o că a încercat să-l otrăvească, condamnând-o în faţa unui tribunal format din propria lui familie şi executând-o. Apoi, a acuzat-o pe mama ei, Alexandra, de înaltă trădare, drept care şi ea a fost executată. În sfârşit, şi-a acuzat propriii fii dăruiţi de Mariamne de a fi conspirat la uciderea lui, judecându-i şi condamnându-i la moarte prin spânzurare. „Dacă a existat vreun om cu dragoste de familie, acela a fost Irod", scrie Iosephus. Perfect adevărat, în ce priveşte familia din partea sa; căci a ridicat oraşe cărora le-a dat numele tatălui, al mamei şi al fratelui său. Dar faţă de Hashmonei, sau oricine altcineva care avea pretenţii ancestrale asupra posesiunilor sale – cum erau membrii Casei lui David –, se purta cu o suspiciune paranoică şi cu o brutalitate nesocotită. Povestea uciderii pruncilor, deşi exagerată, are un fundament istoric în propriile sale fapte.

A treia direcţie a politicii lui Irod a fost de a slăbi puterea distructivă a iudaismului rigorist, prin separarea statului de religie şi prin introducerea în scenă a evreilor din diaspora. Primul său act la preluarea puterii în Ierusalim, în 37 î. Cr. a fost de a executa 46 de membri de frunte ai Sanhedrinului, care, în cazul lui şi al altora, căutaseră să susţină legea mozaică în chestiuni profane, devenind astfel exclusiv un tribunal religios. Irod n-a încercat nici măcar să devină mare preot, separând această funcţie de Coroană şi transformând-o într-un post oficial, el fiind cel care-i numea şi-i destituia pe marii preoţi – considerând că asemenea acte făceau parte din prerogativele sale – şi alegându-i în special din diaspora egipteană şi babiloniană.

Irod gândea istoric, ca majoritatea evreilor, şi este limpede că modelul său a fost Solomon. Scopul său era acela de a-şi perpetua memoria, construind clădiri şi edificii colosale, cheltuind sume uriaşe în interes public şi făcând acte de caritate fără precedent. A fost, astfel, arhetipul unui alt tip de evreu, filantropul hrăpăreţ. Şi-a dedicat viaţa acumulărilor şi cheltuirii în stil mare. Asemenea lui Solomon, a profitat de poziţia sa în ceea ce privea căile comerciale pentru a pune impozit pe comerţ, el însuşi angajându-se în activităţi meşteşugăreşti. De la împăratul Augustus a închiriat minele de cupru din Cipru, reţinând jumătate din producţie. Strângea impozitele de pe o suprafaţă foarte întinsă împărţind profitul cu Roma. Iosephus spune că sumele cheltuite îi depăşeau posibilităţile, astfel că era dur cu supuşii săi, şi cu siguranţă şi-a acumulat o avere imensă în special prin confiscarea proprietăţii celor pe care îi declara duşmani ai statului, mai ales proprietăţile Hashmoneilor, desigur. Dar nivelul general al prosperităţii Palestinei a crescut în timpul domniei lui datorită păcii externe, ordinii interne şi înfloririi comerţului. Numărul evreilor, atât al celor născuţi, cât şi al celor convertiţi, creştea pretutindeni, astfel

încât – conform unei tradiţii medievale –, la vremea recensământului întocmit sub Claudius, în 48 d. Cr., între graniţele imperiului se găseau 6.944.000 de evrei, plus alte „miriade şi miriade", cum le numeşte Iosephus, „din Babilonia şi de mai departe, de peste tot". După unele calcule, în timpul lui Irod trăiau aproximativ 8.000.000 de evrei în lume, dintre care între 2.350.000 şi 2.500.000 în Palestina, evreii constituind astfel aproximativ 10% din Imperiul Roman[294]. Această seminţie în expansiune, cu diaspora ei numeroasă, reprezenta sursele de bogăţie şi influenţă ale lui Irod.

Într-adevăr, fundamentul politicii sale a constat tocmai din această conştiinţă a avântului tot mai mare pe care-l luau seminţia evreilor şi iudaismul, sentimentul mândriei de neam şi religie. Asemănător întru câtva evreilor partizani ai elenismului dinaintea lui, el se vedea pe sine ca un reformator eroic, care încerca să tragă un popor încăpăţânat şi conservator din Orientul Apropiat în cercul luminat al lumii moderne. Puterea Romei şi nou găsita unitate, realizată sub primul ei împărat, au făcut posibile instaurarea unei ere noi de pace internaţională şi comerţ universal, fundamentarea unei epoci de aur a economiei, iar Irod dorea ca poporul său să se implice. Pentru a le permite evreilor să-şi ocupe locul de drept într-o lume mai bună, el a le trebuit să distrugă elementele paralizante din trecutul lor şi în special să scape societatea şi religia iudaică de oligarhia egoistă a familiilor care le exploatau pe amândouă. A făcut acest lucru de unul singur şi, în paranoia şi cruzimea lui, a existat şi un puternic element de idealism.

Irod voia, de asemenea, să demonstreze lumii că printre evrei se aflau şi mulţi oameni talentaţi şi civilizaţi, capabili să aducă o contribuţie importantă spiritului nou şi expansiv al civilizaţiei ei mediteraneene. În acest scop, şi-a îndreptat privirile în afara Ierusalimului, cu gloatele şi fanaticii săi, spre evreii din diaspora. Irod era un prieten apropiat al generalului suprem al lui Augustus, Agrippa, o prietenie care a făcut ca protecţia specială a Romei să cuprindă toate comunităţile de evrei din orbita romană – numeroase, împrăştiate şi uneori ameninţate. Evreii din diaspora îl considerau pe Irod drept cel mai bun prieten al lor. Era, de altfel, şi cel mai generos dintre patroni. Oferea fonduri sinagogilor, bibliotecilor, băilor publice şi instituţiilor de caritate, încurajându-i şi pe alţii să facă la fel, astfel că, în epoca lui Irod, evreii au ajuns să fie cunoscuţi în lumea largă pentru micile lor state, cu rudimente de asigurări sociale înfiinţate în sânul comunităţilor lor din Alexandria, Roma, Antiohia, Babilon şi în alte părţi, şi în cadrul cărora aveau grijă de cei săraci şi bolnavi, de văduve şi copii, vizitându-i pe prizonieri în închisori şi înmormântându-i pe cei morţi.

Irod nu era într-atât de nesăbuit încât să-i facă pe evreii din

diaspora singurii beneficiari ai generozităţii sale. El a fost binefăcătorul multor oraşe în care trăiau seminţii diferite peste tot în partea de răsărit a imperiului. A susţinut şi a finanţat toate instituţiile de cultură greceşti, nu mai puţin stadioanele pentru întreceri sportive, căci era un sportiv entuziast – vânător şi călăreţ curajos, un bun aruncător de suliţă şi arcaş, un spectator împătimit. Cu banii lui, cu capacitatea sa de organizare şi cu energia sa, a salvat singur Jocurile Olimpice de la decădere şi s-a străduit ca ele să fie organizate cu regularitate şi cu toată pompa cuvenită – ceea ce a făcut ca numele lui să fie venerat în multe insule mici şi oraşe greceşti, iar el să primească titlul de preşedinte pe viaţă al Jocurilor. În scopuri civice şi culturale a donat sume mari de bani oraşelor Atena, Licia, Pergam şi Sparta, a reconstruit Templul lui Apollo din Rhodos. A reclădit zidurile Byblosului, a construit un forum în Tyr şi altul în Beirut, a dotat Laodiceea cu un apeduct, a construit teatre în Sidon şi Damasc, şcoli de tip *gymnasium* în Ptolomais şi Tripoli, iar în Ascalon a construit o fântână şi băi publice. Antiohia, pe atunci cel mai mare oraş din Orientul Apropiat, a beneficiat, datorită lui, de pavarea străzii principale, lungă de patru kilometri, cu colonade de ambele părţi pentru protejarea cetăţenilor contra ploii, toată această întreprindere măreaţă fiind finisată cu marmură şlefuită. Aproape în toate aceste locuri trăiau evrei, care se desfătau în gloria reflectată a generosului lor frate iahvist10.

Irod a încercat să ducă aceeaşi politică generoasă şi universalistă şi în Palestina, îmbrăţişând elemente proscrise şi heterodoxe în paniudaismul său. Samaria, oraşul pe care Ioan Hircan îl făcuse una cu pământul şi-l acoperise de ape, a fost reconstruit cu ajutorul său, schimbându-i numele în Sebaste, după numele grec al patronului său, Augustus. Irod i-a dăruit un templu, ziduri, turnuri şi o stradă cu colonade. A mai construit un templu din granit egiptean, la Banias, pe coastă. Tot pe coastă, în locul unde se află Turnul lui Straton, a creat un oraş nou şi masiv, Cezareea. După cum scrie Iosephus, acest fapt a implicat construirea unui port artificial, „mai mare decât Pireu" din Grecia, pe care inginerii lui Irod l-au îngrădit prin înfigerea „în 20 de stânjeni de apă a unor blocuri de piatră dintre care cele mai multe aveau 15 metri lungime, 3 lăţime şi 2 metri şi jumătate adâncime, uneori chiar mai mari". Aceasta era fundaţia unui dig de 60 de metri lăţime. Oraşul, cu o suprafaţă de 200 de acri, avea un teatru, o piaţă şi o clădire guvernamentală, toate din calcar, cu un amfiteatru frumos, unde se desfăşurau competiţii minunate din patru în patru ani. Acolo Irod a aşezat o statuie gigantică a lui Caesar, prin nimic inferioară – ne spune Iosephus – celei a lui Zeus Olimpianul, una dintre cele şapte minuni ale lumii antice. Cezareea a devenit capitala administrativă romană cea mai firească pentru Iudeea, când imperiul lui Irod s-a

destrămat după moartea lui. Fortăreţele şi palatele lui Irod se găseau peste tot în Palestina. Printre acestea se număra şi Antonia (o citadelă) în Ierusalim, construită deasupra fortului Baris al Hashmoneilor, înălţat de Ionatan Macabeul; dar, conform modei irodiene, noul fort era mai mare, mai puternic şi mai somptuos. Altele erau Herodium, Cypros, lângă Ierihon, care a luat numele mamei lui Irod, Machaerus, pe malul răsăritean al Mării Moarte, şi vila-fortăreaţă care era a lui, tăiată în stâncă, la Masada, cu o privelişte spectaculoasă asupra deşertului.

Pentru Irod, construirea fortăreţei Antonia în Ierusalim făcea parte dintr-un scop politic, aproape geopolitic. Când cucerise prima oară oraşul, în 37 î. Cr., prin forţa legiunilor, îi trebuise multă putere de convingere să-i determine pe aliaţii săi romani să nu-i izgonească pe toţi locuitorii şi să distrugă oraşul, romanii fiind ferm convinşi că era un loc imposibil de guvernat. Irod şi-a propus să internaţionalizeze oraşul, să aducă în el populaţie evreiască nouă, pentru a îndrepta greşelile celei vechi şi pentru a face din oraş capitala nu numai a Iudeei, ci a întregii seminţii iudaice. Îi considera pe evreii din diaspora mult mai luminaţi decât palestinienii, mult mai receptivi la ideile grecilor şi ale romanilor şi mult mai dispuşi să încurajeze în Ierusalim forme de cult compatibile cu lumea modernă. A numit evrei din diaspora în posturi din instituţii publice în capitală şi dorea să sporească autoritatea acestora prin încurajarea altor evrei din diaspora să le frecventeze în mod regulat. În teorie, Legea cerea ca evreii să vină în pelerinaj la Templu de trei ori pe an, la sărbătoarea Paştelui (Pesah), la Sărbătoarea Săptămânilor (Shavuot) şi Sărbătoarea Corturilor/Tabernaculelor (Sucot)[295]. Irod a hotărât să încurajeze această practică, în special pentru cei din diaspora, prevăzând Ierusalimul cu toate facilităţile unui oraş greco-roman modern, şi mai ales reconstruind Templul însuşi ca un monument-spectacol, menit să atragă vizitatori. Irod nu era doar un filantrop de seamă, ci şi un propagandist inspirat, cu un deosebit simţ al spectacolului.

A început să-şi aplice programul pentru Ierusalim, cel mai suspicios şi mai irascibil oraş al lumii, în mod metodic şi premeditat. Construirea Antoniei i-a oferit posibilitatea să domine fizic oraşul, poziţie pe care şi-a întărit-o înălţând trei turnuri solide, Fasael (cunoscut ulterior drept „Turnul lui David”), Hippicus şi Mariamne (a căror construcţie s-a încheiat înainte ca el să-şi omoare soţia). Isprăvind această lucrare, s-a gândit că nu mai exista nicio primejdie să construiască un teatru şi un amfiteatru, deşi a considerat că e mai înţelept să le plaseze în afara ariei Templului. Apoi, în 22 î. Cr., a convocat o adunare naţională pentru a face publică marea realizare a vieţii lui: reconstruirea Templului, la dimensiuni magnifice, depăşind în glorie chiar şi Templul lui Solomon. Următorii doi ani au fost

petrecuţi adunând şi instruind mâna de lucru – 10.000 de lucrători şi 1.000 de preoţi supraveghetori care munceau şi ca zidari în zonele interzise. Aceste pregătiri minuţioase erau necesare pentru a-i încredinţa pe evreii din Ierusalim că acţiunea distructivă de dărâmare a vechiului Templu era preludiul ridicării unuia nou şi mult mai frumos[296]. Irod a avut mare grijă să nu jignească scrupulele religioase ale rigoriştilor: de exemplu, pentru altar şi platforma sa a fost folosită piatră netăiată, care să nu fi fost atinsă de fier. Crearea Templului ca loc funcţional de sacrificiu a durat numai optsprezece luni, interval de timp în care draperii complicate apărau sanctuarul de privirile profane. Dar clădirea vastă, în ansamblul ei, a avut nevoie de patruzeci şi şase de ani pentru a fi isprăvită, şi meşterii încă mai trudeau la finisarea decoraţiunilor când romanii au dărâmat totul în 70 d. Cr., nelăsând piatră pe piatră.

Întâlnim descrieri ale Templului lui Irod în *Antichităţi iudaice* a lui Iosephus şi în *Istoria războiului iudeilor*[297], scrisă tot de el, precum şi în opusurile talmudice, *Midot*, *Tamid* şi *Ioma.* Descoperirile arheologice recente vin să completeze tabloul. Pentru a obţine efectele grandioase dorite de el, Irod a dublat suprafaţa Muntelui Templului prin construirea de ziduri de susţinere, umplând spaţiile dintre ele cu pietriş. În jurul vastei curţi de acces astfel create, a construit galerii, legându-le prin poduri de oraşul de sus. Sanctuarul, aflat la unul din capetele platformei, era mult mai înalt şi mai lat decât al lui Solomon (100 de coţi în loc de 60), dar, cum Irod nu făcea parte dintr-o familie de preoţi şi, prin urmare, nu putea să intre nici măcar în curtea interioară, nu a cheltuit prea mult pentru interior, încât Sfânta Sfintelor, deşi cu pereţii acoperiţi cu aur, era goală. În schimb, s-au cheltuit sume mari de bani gheaţă pentru exterior, porţi, accesorii şi decoraţiuni, fiind toate acoperite cu aur şi placate cu argint. Iosephus spune că piatra era „neînchipuit de albă" şi strălucirea pietrei şi scăpărarea aurului – care reflectau razele soarelui până la o distanţă de mulţi kilometri – făceau ca Templul să-i uluiască pe călătorii care îl vedeau de departe pentru prima oară.

Imensa platformă, cu o suprafaţă de 35 acri şi o circumferinţă de 1,6 kilometri, era de două ori mai înaltă decât ne apare astăzi văzută din fundul văii, deoarece straturile inferioare ale marilor blocuri de piatră sunt acoperite de relicvele secolelor. Iosephus spune că unele dintre aceste blocuri aveau „45 de coţi în lungime, 10 în înălţime şi 6 în lăţime", finisate cu o măiestrie nemaiîntâlnită, de maeştri aduşi de departe. Ultimii 12 metri din partea de sus a platformei acopereau coridoare boltite, deasupra cărora, pe platforma ca atare, se găseau peristilurile, cu sute de coloane corintice înalte de 65 de metri şi atât de groase, spune Iosephus, încât abia puteau fi cuprinse de trei bărbaţi cu braţele larg desfăcute. Iar edificiul era atât de înalt, continuă

Iosephus, încât, dacă priveai în jos de pe peristiluri, simţeai că te apucă ameţeala.

Pelerini de peste tot din Palestina şi din diaspora, care se îndreptau spre oraş cu sutele de mii pentru marile sărbători, urcau dinspre oraş pe platformă pe o scară vastă şi peste podul principal. Curtea exterioară, aflată în interiorul zidurilor, era accesibilă tuturor, iar în porţile şi peristilurile ei zarafii schimbau bani din toată lumea în „şecheli sfinţi" cu care se plăteau taxele Templului – aceştia au atras mânia lui Isus –, şi tot acolo se vindeau porumbei pentru sacrificii. În această curte, un zid şi o poartă cu avertismente în greacă şi latină săpate în piatră, care interziceau, sub pedeapsa cu moartea, neevreilor să înainteze mai mult, despărţeau curtea femeilor, cu anumite colţuri pentru nazarineni şi leproşi. Iar această a doua curte era a israeliţilor, pentru bărbaţii evrei. Fiecare dintre curţile interioare era mai înaltă decât precedenta, prevăzută cu trepte, iar încă un rând de trepte, şi mai înalt, ducea la zona de sacrificiu, sau curtea preoţilor, şi la sanctuarul aflat înăuntru.

Multe mii de preoţi, leviţi, scribi şi evrei evlavioşi munceau în zona Templului şi în jurul lui. Preoţii răspundeau de ritualuri şi ceremonii, leviţii erau corişti, instrumentişti, oameni de serviciu şi ingineri. Erau împărţiţi în douăzeci şi patru de schimburi, iar în decursul activităţilor frenetice din timpul marilor sărbători primeau drept întâriri bărbaţi cu obârşie preoţească sau levitică din toată Palestina şi din diaspora. Cea mai importantă îndatorire sacerdotală era îngrijirea sanctuarului. Evreii preluaseră de la egipteni obiceiul de a întreţine mereu focul la altar, ceea ce însemna că lămpile din sanctuar trebuiau permanent ţinute aprinse şi reumplute. Tot din Egipt venea şi obiceiul de a tămâia mereu ungherele cele mai întunecoase şi mai tainice. Templul consuma pe an şase sute de livre de tămâie scumpă, făcută pe baza unei reţete secrete de către familia sacerdotală Avtina, ale cărei femei nu aveau voie să folosească parfum, pentru a nu fi acuzate de corupţie. Tămâia era, de fapt, făcută din scoici marine măcinate, sare de Sodoma, o specie anume de cilamă, smirnă (răşină de eucalipt), tămâie (răşină de terebint), scorţişoară, casia, nard, şofran, balsam de răşină şi o substanţă misterioasă numită *maala ashan*, care făcea ca fumul să se înalţe spectaculos.

Erau apoi sacrificiile obişnuite, doi miei în zorii fiecărei zile şi alţi doi la apus, fiecare sacrificiu necesitând prezenţa a treisprezece preoţi. Bărbaţii evrei de rând nu puteau, desigur, să pătrundă în sanctuar, dar uşile acestuia erau ţinute deschise în timpul serviciului, ca să poată vedea şi ei. Fiecare slujbă se încheia cu ritualul băutului vinului, citirea scripturii şi intonarea de imnuri şi psalmi. Corul era acompaniat de o orchestră alcătuită dintr-un fluier dublu, o harpă cu douăsprezece corzi, o liră cu zece corzi şi chimvale din bronz, în timp

ce trompeta de argint şi *shofar*-ul – cornul de berbec – scoteau sunete puternice pentru a marca diferite etape în ritualul liturgic. Ritualurile sacrificiului li se păreau exotice, chiar barbare, vizitatorilor, căci majoritatea străinilor veneau de sărbători, când numărul sacrificiilor făcute era imens. În asemenea perioade, Templul interior era un loc al groazei – urletele scoase de animalele înspăimântate se amestecau cu strigătele şi incantaţiile ritualice, cu sunetele asurzitoare ale cornilor şi trompetelor şi cu sângele scurs şi împroşcat peste tot în jur. Autorul *Scrisorii lui Aristeas*, un evreu din Alexandria care a participat ca pelerin, spune că a văzut şapte sute de preoţi împlinind ritualurile sacrificiului, lucrând în tăcere, dar mânuind după toate regulile leşurile grele şi punându-le exact acolo unde trebuia, pe altar.

Din pricina numărului mare de animale, uciderea lor, apoi lăsarea sângelui să se scurgă şi hăcuirea hoiturilor trebuiau făcute toate cu repeziciune; pentru a putea scăpa de cantitatea mare de sânge, platforma nu era din piatră masivă, ci goală pe dinăuntru, de fapt, un uriaş sistem de drenare. Conţinea treizeci şi patru de rezervoare, cel mai mare dintre ele, numit Marea cea Mare, având o capacitate de două milioane de galoane. În timpul iernii, în el se depozita apa de ploaie, iar vara erau aduse cantităţi suplimentare de apă prin apeduct, de la lacul Siloam, din sud. Nenumărate conducte transportau apa sus, la suprafaţa platformei, iar un sistem întreg de canale de scurgere permitea îndepărtarea torentelor de sânge. „Sunt multe orificii pentru apă la baza altarului", scrie Aristeas, „nevăzute decât de cei care îndeplinesc ceremoniile de sacrificare, astfel că tot sângele este strâns în cantităţi mari şi spălat cât ai clipi".

În timpul festivalurilor, Templul era o adevărată viermuială de oameni, şi porţile trebuiau deschise încă de la miezul nopţii. Numai marele preot putea să intre în Sfânta Sfintelor, o dată pe an, de Ziua Ispăşirii, dar în timpul festivalurilor draperia de la intrarea în capelă era ridicată, astfel că pelerinii evrei de sex bărbătesc puteau să privească înăuntru prin porţile sanctuarului, iar vasele sfinte erau aduse afară pentru a fi inspectate. Fiecare pelerin oferea cel puţin un animal de sacrificiu de persoană – de aici şi numărul mare de animale –, iar acest privilegiu era acordat, în aceste situaţii, şi neevreilor. Templul lui Irod era vestit şi foarte preţuit în lumea întreagă, ne informează Iosephus, încât neevreii, persoane cu greutate, veneau să aducă ofrande pentru diferite motive pioase, dar şi pentru a câştiga bunăvoinţa evreilor. În 15 î. Cr., de exemplu, prietenul lui Irod, Marcus Agrippa, a făcut marele gest de a aduce drept jertfă o sută de animale[298].

Templul era extrem de bogat, cel puţin între două jafuri. Regi şi cârmuitori străini, de la Artaxerxes până la împăratul Augustus, dăruiau Templului cantităţi mari de vase de aur, care erau depozitate

în încăperi speciale, sălile de tezaur, din străfundurile Templului. Evrei din toată diaspora vărsau înăuntru bani şi vase de aur şi argint – cam aşa cum contribuie şi azi la trezoreria Israelului –, iar Iosephus ne spune că bogăţia Templului devenise „tezaurul general al întregii averi a evreilor". Hircan, capul bogatei familii Tobiad, însărcinată cu colectarea impozitelor, „a depozitat acolo întreaga avere a casei sale"[299]. Dar principala sursă de venit era un impozit de jumătate de şekel, pe care trebuia să-l plătească toţi evreii de sex masculin care depăşeau vârsta de douăzeci de ani.

Irod însuşi a fost foarte generos faţă de Templu, plătind din propriul său buzunar întreaga construcţie a noii clădiri. Minimalizând cât mai mult importanţa marelui preot, un saducheu detestat de toţi, Irod l-a promovat în mod automat pe adjunctul său, aşa-numitul *segan*, un fariseu, care controla toate activităţile obişnuite ale Templului, având grijă ca până şi marii preoţi saduchei să ţină slujba după moda fariseilor. Dat fiind faptul că se găsea în relaţii bune cu fariseii, Irod a evitat în general orice conflict între Templu şi guvernul său. Dar alianţa aceasta s-a rupt în ultimele sale luni de viaţă. Conform planului său de decorare a edificiului, el a aşezat un vultur de aur deasupra intrării principale în Templu. Evreii din diaspora au primit cu bucurie acest lucru, dar evreii religioşi din capitală, inclusiv fariseii, au protestat cu vehemenţă şi un grup de învăţăcei în tainele Torei au escaladat porţile, zdrobind vulturul. Irod zăcea de-acum bolnav în palatul său din Ierihon; cu toate acestea, a reacţionat cu energia şi neîndurarea caracteristice lui. Marele preot a fost înlăturat din funcţie. Făptaşii au fost identificaţi, arestaţi, târâţi în lanţuri până în Ierihon, judecaţi acolo într-un amfiteatru şi arşi de vii. În vreme ce fumul acestui sacrificiu adus orgoliului său rănit încă se mai înalţa spre cer, Irod a fost transportat cu lectica la izvoarele calde de la Callirrhoe, unde a murit în primăvara anului 4 î. Cr.

„Dispoziţiile testamentare lăsate de Irod pentru regatul său nu s-au împlinit din pricină că legatarii săi, fiii de la prima soţie, Doris, nabateană de origine, nu s-au dovedit buni de nimic. Archelaus, căruia el i-a lăsat moştenire Iudeea, a trebuit să fie înlăturat din funcţie de către romani în anul 6 d. Cr. Începând cu acel an, Iudeea a fost guvernată direct de către procuratorii romani din Cezareea, ei la rândul lor dând socoteală legatului roman din Antiohia. Nepotul bătrânului rege, Irod Agrippa, s-a dovedit un om capabil, încât din anul 41 d. Cr. romanii i-au încredinţat cârmuirea Iudeei. Dar a murit din 44 d. Cr., nelăsându-i Romei altă alternativă decât aceea de a impune încă o dată stăpânirea directă. Moartea lui Irod cel Mare, prin urmare, a pus efectiv capăt ultimei faze a stăpânirii iudaice stabile în Palestina, până la mijlocul secolului XX.

A urmat, în schimb, o perioadă din ce în ce mai încordată, un lucru

cu totul neobişnuit sub romani. Romanii stăpâneau un imperiu liberal. Respectau instituţiile locale religioase, sociale şi chiar politice, în măsura în care corespundeau intereselor lor. Este adevărat că rarele răscoale erau înăbuşite cu violenţă şi asprime. Dar majoritatea popoarelor din zona mediteraneeană şi din Orientul Apropiat au prosperat sub stăpânirea romană, considerând-o preferabilă oricărei alte situaţii. Aceasta era şi opinia celor şase milioane sau mai mult de evrei din diaspora, care nu au dat niciodată bătăi de cap autorităţilor, cu excepţia unui singur incident, petrecut în Alexandria, sub impactul evenimentelor din Palestina. Este posibil ca şi în patria lor mulţi evrei, poate majoritatea, să nu-i fi privit pe romani drept opresori sau duşmani ai religiei lor. Totuşi, o minoritate considerabilă ca număr din Palestina a devenit ostilă faţă de *kittim* (romani) şi, din când în când, membrii ei erau dispuşi să rişte pedepse cumplite care urmau invariabil unor momente de nesupunere făţişă, violentă. În anul 6 d. Cr. a avut loc o răscoală condusă de Iehuda din Gamala, drept protest la cârmuirea directă impusă după moartea lui Irod cel Mare. O altă răscoală, din motive similare, a avut loc când s-a reinstaurat administrarea directă după moartea lui Irod Agrippa în anul 44 d. Cr.; mulţimea a străbătut Valea Iordanului, avându-l în frunte pe un anume Theudas. A treia răscoală, în vremea procuratorului Felix (52–60 d. Cr.), a strâns 4.000 de oameni pe Muntele Măslinilor, în aşteptarea căderii zidurilor Ierusalimului, aşa cum căzuseră cele ale Ierihonului. Au urmat cele două mari răscoale din 66 d. Cr. şi din 135 d. Cr., a căror colosală desfăşurare de forţe a zguduit partea de răsărit a imperiului. Nu există nimic asemănător acestei serii de evenimente în nicio altă regiune care se afla sub stăpânirea Romei.

De ce erau evreii atât de neliniştiţi? În orice caz, nu din pricină că formau o societate dificilă, războinică, tribală şi esenţialmente înapoiată, aşa cum erau parţii, care le-au creat romanilor mereu probleme la graniţa de răsărit, cam în acelaşi mod în care patanii şi afganii le-au dat bătăi de cap britanicilor la frontiera de nord-vest cu India. Dimpotrivă: adevărata problemă cu evreii a fost aceea că alcătuiau o societate mult prea avansată, prea conştientă din punct de vedere intelectual pentru a accepta o stăpânire străină. Grecii avuseseră aceeaşi problemă cu Roma. Au rezolvat-o supunându-se fizic şi depăşindu-i pe romani pe plan intelectual. Din punct de vedere cultural, Imperiul Roman a fost grec, în special în partea sa de răsărit. Oamenii educaţi vorbeau şi gândeau în limba greacă, grecii fiind cei care stabileau normele în artă şi arhitectură, teatru, muzică, literatură. Prin urmare, grecii nu au avut nicio clipă sentimentul că s-au supus cultural Romei.

În aceasta constă dificultatea în ceea ce-i priveşte pe evrei. Cultura lor era mai veche decât a grecilor. Nu-i puteau egala pe greci în plan

artistic şi în alte câteva domenii, dar literatura lor era superioară în multe privinţe. Existau la fel de mulţi evrei cât şi grecii în Imperiul Roman, dintre care o proporţie mult mai mare era alfabetizată. Totuşi, grecii, care controlau tendinţele culturale din imperiu, nu recunoşteau câtuşi de puţin limba şi cultura ebraică. Este ciudat că, în pofida faptului că vădeau atâta interes pentru natură şi posedau o mare capacitate de a adopta tehnologii străine şi deprinderi artistice, grecii nu se arătau dornici să cunoască limbi străine. Au stat în Egipt un mileniu, dar nu s-au ostenit niciodată să înveţe altceva decât limbajul comercial; se pare că Pitagora a fost singurul cărturar grec care înţelegea hieroglifele. Aceeaşi orbire au manifestat-o şi faţă de limba ebraică, literatura ebraică şi filosofia religioasă iudaică. Le ignorau, aflând despre ele doar din auzite, şi atunci inexact. Acest dispreţ cultural din partea grecilor şi sentimentul de dragoste şi ură, în acelaşi timp, pe care unii evrei cultivaţi îl aveau faţă de cultura greacă au reprezentat surse de continuă încordare.

Într-un fel, relaţia dintre greci şi evrei în Antichitate s-a asemănat cu raporturile dintre evrei şi germani în secolul al XIX-lea şi la începutul secolului XX, deşi comparaţia nu trebuie împinsă prea departe. Grecii şi evreii aveau multe în comun – ideile lor universaliste, de pildă, raţionalismul şi empirismul, conştiinţa unei ordonări divine a cosmosului, o sensibilitate anume pentru etică, interesul intens pentru fiinţa umană însăşi – dar, în cele din urmă, deosebirile dintre ei, exacerbate de neînţelegeri, s-au dovedit a cântări mai greu[300]. Atât evreii, cât şi grecii susţineau libertatea şi erau convinşi că şi credeau în ea, dar în timp ce pentru greci libertatea era un scop în sine, realizată în cadrul comunităţii libere, independente, care-şi alege singură legile şi zeii, pentru evrei ea nu era altceva decât un mijloc pentru a preveni interferenţa cu îndatoririle religioase prescrise de divinitate şi imposibil de schimbat de către om. Singura situaţie în care ar fi putut să existe o reconciliere între evrei şi cultura greacă era dacă evreii ar fi putut să preia controlul asupra ei – cum au făcut-o în cele din urmă, sub forma creştinismului.

Prin urmare, este important să înţelegem că revolta evreilor, îndreptată aparent împotriva Romei, era, la bază, o ciocnire între culturile ebraică şi greacă. Mai mult chiar, această ciocnire a fost cauzată de cărţi. Pe atunci existau doar două literaturi mari, cea greacă şi cea ebraică, deoarece textele latineşti, care le aveau drept model pe cele greceşti, abia începeau să constituie un corpus. Tot mai mulţi oameni se alfabetizau, în special grecii şi evreii, care aveau forme de învăţământ primar. Autorii se afirmau ca personalităţi; cunoaştem numele a nu mai puţin de o mie de autori greci; autorii evrei începeau şi ei să capete o identitate. Existau biblioteci impresionante de stat şi particulare – cea din Alexandria cuprinzând

peste 700.000 de suluri. Literatura greacă era literatura societăţii civilizate internaţionale. Dar evreii erau mult mai sârguincioşi în copierea, răspândirea, citirea şi studierea propriilor lor texte sacre.

Într-adevăr, în multe privinţe literatura ebraică era mult mai dinamică decât cea greacă. Textele greceşti, începând cu Homer, erau considerate puncte de reper în ceea ce privea virtutea, eticheta şi modul de a gândi; dar textele ebraice aveau o tendinţă evidentă de a deveni planuri de acţiune. Mai mult, acest element dinamic devenea tot mai important – propagandist în intenţie, polemic în ton şi profund xenofob, cu o animozitate aparte faţă de greci. Şi mai ales punea un accent deosebit pe martiriu, ca o consecinţă a luptelor macabeilor. O scriere tipică, al cărei autor era un evreu pe nume Iason din Cirene şi care cuprindea la origine cinci volume, supravieţuieşte sub formă de compendiu intitulat Cartea a Doua a Macabeilor. Deşi foloseşte toate mijloacele retorice ale prozei greceşti, textul este o diatribă îndreptată împotriva grecilor, precum şi o martirologie incendiară.

Mai importantă chiar decât poveştile despre martiri era noua tehnică literară a Apocalipsei, care, începând cu epoca macabeilor, a umplut golul din conştiinţa ebraică lăsat de declinul profeţiei. Cuvântul înseamnă „revelaţie”. Textele apocaliptice încearcă să transmită mistere ce depăşesc cunoaşterea sau experienţa omenească normală, folosind adesea numele unor profeţi morţi pentru a conferi autenticitate celor spuse. Începând cu secolul al II-lea î. Cr., şi tot sub presiunea crizei macabeilor, textele se concentrează în mod predominant asupra temelor escatologice; ele duc obsesia evreilor pentru istorie în viitor şi prezic ce se va întâmpla „la sfârşitul zilelor”, când Dumnezeu va încheia perioada istorică şi omenirea va trebui să tragă linie şi să facă totalul. Acea epocă va fi caracterizată prin mari convulsii cosmice, bătălia finală de la Armaghedon şi, după cum se spune într-unul dintre sulurile de la Qumran, „se va auzi glasul de tunet al stăpânului ceresc, temeliile lumii se vor cutremura şi războiul dintre preaputernicii cereşti va cuprinde întreaga lume”[301]. Aceste evenimente sunt caracterizate printr-o violenţă extremă, printr-o separare totală a celor buni (evreii religioşi) de cei răi (grecii, mai târziu romanii) şi prin aluzii la iminenţa primejdiei.

Dintre aceste scrieri, impactul cel mai mare l-a avut Cartea lui Daniel, care datează de la începutul epocii Hashmoneilor, atât pentru că ajunge să fie inclusă în canon, cât şi pentru faptul că a devenit prototipul pentru alte asemenea scrieri. Ea foloseşte exemple din istorie, din epocile asiriană, babiloniană şi persană, pentru a stârni ura împotriva imperialismului păgân în general şi a stăpânirii greceşti în particular, prezicând sfârşitul imperiului şi naşterea împărăţiei lui Dumnezeu, posibil sub conducerea unui eliberator eroic, un Fiu al Omului. Cartea vibrează de xenofobie şi de chemări la martiriu.

Cărţile apocaliptice puteau fi citite la diferite niveluri ale realităţii, şi aşa se şi întâmpla. Evreilor religioşi de factură moderată – care constituiau, după toate probabilităţile, majoritatea şi care avuseseră tendinţa să accepte, încă de pe vremea lui Ieremia şi a lui Iezechiel, că religia lor putea fi practicată (şi poate că era cel mai bine practicată) sub o conducere străină rezonabil de liberală – Daniel le promitea nu o restauraţie a regatului istoric, concret, ca acela al lui David, ci un eveniment ultim de o cu totul altă factură: învierea şi nemurirea individuală. Pe farisei îi impresiona în mod deosebit afirmaţia de la sfârşitul Cărţii lui Daniel, şi anume că, atunci când se va sfârşi lumea, „poporul [tău] va fi mântuit. […] Şi mulţi dintre cei care dorm în ţărâna pământului se vor scula, unii la viaţă veşnică, iar alţii spre ocară şi ruşine veşnică”[302]. Această idee a lui Daniel a fost reafirmată în aşa-numita Carte etiopică a lui Enoh, scrisă la începutul secolului I d. Cr., unde se vorbeşte despre „ziua de pe urmă” şi de „ziua Judecăţii de Apoi”, când „cei aleşi” vor fi favorizaţi şi vor veni în împărăţia lor.

Conceptul de judecată la moarte şi de nemurire, în funcţie de merite, apăruse în Egipt cu aproape un mileniu înainte. Nu era de sorginte evreiască, întrucât nu apărea în Tora, iar saducheii, care se ţineau strict de litera textelor lor, par să fi negat complet ideea de viaţă după moarte. Totuşi, ea apare în fază embrionară la Isaia, iar fariseii şi-au însuşit imediat acest aspect al Apocalipsei, deoarece corespundea simţului lor foarte puternic pentru dreptatea morală. S-ar putea ca pe pământ să nu existe un răspuns la problema teodiceei, aşa cum a arătat Iov; dar dacă pe această lume nu există dreptate, cu siguranţă există pe lumea cealaltă, când cei drepţi vor fi răsplătiţi de judecata divină, iar cei păcătoşi vor fi condamnaţi. Ideea de Judecată de Apoi se potrivea de minune întregului concept iudaic privind statul de drept. Tocmai pentru că propovăduiau această doctrină împreună cu o abordare raţionalistă a modului de respectare a Legii, ceea ce făcea posibilă mântuirea, fariseii se bucurau de un asemenea sprijin de masă, în special printre săracii religioşi, care ştiau din experienţa lor amară cât de firavă era fericirea de această parte a morţii[303].

Dar în vreme ce fariseii distingeau (ca şi Sfântul Augustin, mai târziu) între împărăţia cerurilor şi cea pământească, alţii înţelegeau Apocalipsa mult mai literal. Ei credeau că împărăţia celor drepţi era concretă, reală, iminentă şi că menirea lor era aceea de a-i grăbi sosirea. Cel mai violent grup în acest sens erau sicarii, după cum îi numeau forţele de ocupaţie romane; purtau asupra lor, în ascuns, pumnale şi obişnuiau să-i asasineze pe colaboraţioniştii evrei, în special în mulţime, în timpul sărbătorilor. Era, cu toate acestea, doar extrema teroristă ultraviolentă a unei mişcări care se autointitula a zeloţilor. Numele provine din povestea lui Finees din Numerii. El a salvat pe Israel de năpastă, asasinând cu lancea un bărbat păcătos şi pe femeia lui, după care s-a spus despre el că a arătat „râvnă pentru Dumnezeul său”[304]. Iosephus spune că mişcarea a luat fiinţă în anul 6 d. Cr., datorită lui Iuda Galileianul, când acesta a organizat o răscoală împotriva administrării directe şi a impozitelor romane. Din câte se pare, el a fost un fel de rabin timpuriu, propovăduind vechea doctrină conform căreia societatea iudaică era o teocraţie, singura stăpânire pe care o recunoştea fiind aceea a lui Dumnezeu.

Iosephus face deosebire între zeloţi, care propovăduiau şi practicau violenţa, şi ceea ce el consideră a fi celelalte trei secte principale – fariseii, saducheii şi esenienii, care, pare-se, au acceptat în general stăpânirea străină[305]. Dar faptul că reprezentantul regatului Iuda, Tzadok, era un fariseu este un indiciu că distincţiile nu puteau fi trasate foarte riguros şi, pe măsură ce se înainta în secolul I d. Cr., tot mai mulţi evrei religioşi, printre care şi fariseii, par să fi acceptat ideea că violenţa era inevitabilă în anumite condiţii. Totuşi, ideea aceasta nu este prea clară, deoarece Iosephus, autoritatea principală,

avea parti-pris-uri. El considera termenul de zelot ca fiind un titlu de onoare, drept care l-a şi retras atunci când a considerat că activităţile lor deveniseră teroriste sau antisociale. Legitimitatea terorismului, când eşuează în alte forme de protest, dădea naştere la dezbateri la fel de aprinse atunci ca şi în ziua de azi, şi rolul exact jucat de zeloţi şi de sicari, care se manifestau activ în toate răscoalele violente ale secolului, constituie un subiect de speculaţii savante[306].

Controverse încă şi mai acerbe se referă la diversele secte de la marginea deşertului care credeau în mileniu şi pe care Iosephus (precum Filon şi Pliniu) le-a grupat sub denumirea comună de esenieni. De fapt, erau mai multe categorii diferite. Cei mai cunoscuţi sunt călugării de la Qumran, deoarece mânăstirea lor de lângă Marea Moartă a fost descoperită în urma săpăturilor întreprinse de G.L. Harding şi Père Roland de Vaux în 1951–1956, iar numeroasele lor scrieri sunt analizate minuţios şi date publicităţii. În timpul verii locuiau în corturi, iarna se îngrămădeau în grote. Edificiile lor centrale aveau instalaţii de canalizare sofisticate, pentru îndeplinirea ritualurilor de purificare; cercetările arheologice au descoperit bucătăria, locul unde se cocea pâinea, sala de mese şi atelierul de olărit, precum şi o sală de întruniri. Secta demonstrează importanţa literaturii pentru aceste grupuri extremiste, deoarece existau un scriptorium bine pus la punct şi o colecţie numeroasă de cărţi păstrate pentru siguranţă în vase de lut înalte, ascunse în grotele din apropiere, atunci când comunitatea a fost ameninţată de romani în timpul răscoalei din 66 d. Cr. Dar aceasta ilustrează şi felul în care literatura dădea naştere la violenţă, căci pe lângă textele canonice cu implicaţii apocaliptice (de exemplu, Isaia), călugării realizau şi scrieri escatologice ale lor proprii, de tip revoluţionar şi chiar militar. Documentul lor, cunoscut de către noi drept „Războiul copiilor luminii împotriva copiilor întunericului”, nu era doar vag apocaliptic, ci constituia un ghid detaliat de instrucţie pentru o bătălie pe care ei o considerau iminentă. Tabăra lor avea un aspect defensiv, fiind prevăzută cu un turn de pază; săpăturile arheologice par să dovedească faptul că a fost atacată şi distrusă de către romani atunci când a venit „ziua cea de pe urmă”, în 66-70 d.Cr.[307]

Totuşi, călugării militanţi de la Qumran constituiau doar una dintre multele comunităţi de tip esenian. Toate erau afectate de ideea Apocalipsei, dar nu toate erau violente, iar câteva erau de-a dreptul paşnice. Unii erau anahoreţi care trăiau în grote, ca terapeuţii, care veneau din Egipt, unde comunităţile deşertice existau de cel puţin două mii de ani. Margherianii, în Siria, erau şi ei troglodiţi monastici. Alţi locuitori ai grotelor erau grupurile de baptişti care trăiau în apropierea Iordanului, dintre care cei mai cunoscuţi sunt Ioan Botezătorul şi adepţii lui.

Ioan Botezătorul a trăit şi şi-a îndeplinit misiunea aproape numai în Galileea şi Pereea, teritoriu predominant evreiesc la acea dată, dar care fusese anexat Iudeei prin foc şi sabie – şi adeseori prin convertire forţată –, în epoca macabeilor. Era o zonă de ortodoxie sălbatică şi totodată de heterodoxie diversă, precum şi un ferment religios şi politic. Cea mai mare parte a regiunii a fost devastată în timpul răscoalelor ce au urmat imediat după moartea lui Irod şi apoi în anul 6 d. Cr.; Irod Antipa, pe care romanii l-au numit guvernator, a încercat să redea vitalitate regiunii, construind noi oraşe de-a lungul rutelor greceşti. Între anii 17 şi 22 d. Cr., el a creat un nou centru administrativ la Tiberias (Tiberiada), pe lacul Galileea, şi pentru a-l popula i-a obligat pe evreii din zona rurală învecinată să-şi părăsească gospodăriile şi să se mute acolo. I-a adus şi pe cei săraci, şi pe foştii sclavi. Astfel că oraşul a ajuns o anomalie: singurul oraş grecesc cu o majoritate evreiască. Dar criticile ce i-au fost aduse lui Antipa au avut cu totul alte pricini. Iudaismul său era suspect, fiindcă avea o mamă samariteană; în plus, a nesocotit legea mozaică prin aceea că s-a însurat cu soţia fratelui său. Faptul pentru care a fost întemniţat şi care a atras ulterior executarea lui a fost predica lui Ioan Botezătorul tocmai împotriva acestui păcat[308].79 După spusele lui Iosephus, Antipa socotea că adepţii lui Ioan Botezătorul deveneau atât de mulţi, încât urmarea nu putea fi alta decât o răscoală.

Ioan Botezătorul credea în ceea ce evreii numeau Mesia. Misiunea sa de propovăduitor se concentra pe două cărţi – a lui Isaia şi a lui Enoh. Nu era un anahoret, un separatist sau un exclusivist. Dimpotrivă: predica tuturor evreilor că ziua judecăţii se apropie. Toţi trebuiau să-şi mărturisească păcatele, să se pocăiască şi să primească botezul prin apă, ca simbol al ispăşirii, şi astfel să se pregătească pentru Judecata de Apoi. Sarcina lui era aceea de a da ascultare poruncii lui Isaia: „În pustiu gătiţi calea Domnului”[309], şi să proclame apropierea sfârşitului zilelor şi a naşterii lui Mesia, care va fi Fiul Omului, aşa cum l-a descris Enoh. Conform Noului Testament, Ioan Botezătorul era înrudit cu Isus din Nazaret, el l-a botezat şi l-a identificat drept Fiu al Omului; la scurtă vreme după executarea Botezătorului, Isus şi-a început propria sa misiune. Care era această misiune şi cine credea Isus despre sine că este?

Doctrina iudaică despre Mesia îşi avea originile în credinţa că regele David fusese uns de Dumnezeu, astfel ca el şi descendenţii lui să cârmuiască peste Israel până la capătul zilelor şi să-şi întindă stăpânirea şi peste popoare străine[310]. După destrămarea regatului, această credinţă s-a transformat într-o aşteptare profetică a restauraţiei miraculoase a stăpânirii Casei lui David[311]. La aceasta s-a adăugat descrierea făcută de Isaia viitorului rege ca fiind acela care va împărţi dreptatea – poate cel mai important element al credinţei,

deoarece Cartea lui Isaia pare să fi fost cea mai citită şi mai admirată dintre toate cărţile Bibliei, de altfel şi cea mai frumos scrisă. În decursul secolelor al II-lea şi I î. Cr., această reîncarnare împărţitoare de dreptate a conducătorului davidic se potrivea perfect cu noţiunile – formulate în Cartea lui Daniel, Cartea lui Enoh şi în alte scrieri apocaliptice – despre sfârşitul zilelor şi cele Patru Lucruri de pe Urmă – moartea, Judecata de Apoi, iadul şi raiul. În acest stadiu, comparativ târziu, a apărut pentru prima oară numele de Mesia „cel uns [rege]" dat acelei figuri charismatice alese de divinitate. La origine, cuvântul era ebraic, apoi a devenit aramaic, transliterat pur şi simplu în greacă drept *messias*; dar cuvântul grec pentru „cel uns" este *christos*, şi e semnificativ faptul că nu numele ebraic, ci acela grec a fost adăugat numelui de Isus.

Doctrina mesianică, cu originile sale complexe şi chiar contradictorii, a dat naştere la confuzii destul de mari în minţile evreilor. Dar majoritatea dintre ei par să fi înţeles că Mesia va fi un lider politic-militar, iar venirea lui va pune temeliile unui stat concret, pământean. În Faptele Apostolilor există un pasaj important care descrie cum Gamaliel cel Bătrân, nepotul lui Hilel, la un moment dat mai-marele Sanhedrinului, a convins autorităţile evreieşti să nu-i pedepsească pe primii creştini, susţinând că autenticitatea acelui Mesia al lor va fi demonstrată de succesul mişcării lor. Mai fusese înainte un caz, spunea el, al lui Theudas, care se lăuda că „el este cineva", dar fusese omorât, „şi toţi câţi l-au ascultat au fost risipiţi şi nimiciţi". Apoi a fost Iuda Galileianul, „în vremea numărătorii", şi „acela a pierit şi toţi câţi au ascultat de el au fost împrăştiaţi". Creştinii, mai spunea el, trebuie lăsaţi în pace, deoarece, dacă misiunea lor nu avea consimţământul divin, „se va nimici"[312].

Ceilalţi bătrâni evrei s-au lăsat convinşi de argumentul lui Gamaliel, căci şi ei considerau totul ca pe o răscoală menită să schimbe cârmuirea. Când a auzit Irod cel Mare că Mesia sau Cristos s-a născut, a reacţionat cu violenţă, ca în faţa unei ameninţări îndreptate împotriva dinastiei lui. Orice evreu care auzea pe vreunul că îşi aroga identitatea mesianică era convins că respectivul avea un program politic sau militar. Guvernarea romană, Sanhedrinul iudaic, saducheii şi chiar fariseii nutreau convingerea că un Mesia va aduce schimbări în ordinea existentă din care făceau şi ei parte. Populaţia săracă din Iudeea şi Galileea credea, şi ea, că un Mesia care predica schimbări fundamentale li se va adresa nu – sau nu numai – în termeni spirituali sau metafizici, ci în aceia ai realităţilor puterii – guvernământ, impozite, dreptate.

Este evident acum, din toate dovezile care ne stau la dispoziţie, că Isus din Nazaret nu s-a conformat nici unuia dintre aceste modele mesianice. Nu era un naţionalist evreu. Dimpotrivă, era un evreu

universalist. Asemenea lui Ioan Botezătorul, el a fost influenţat de învăţătura esenienilor cu privire la elementele pacifiste. Dar, la fel cu Botezătorul, el credea că programul de pocăinţă şi renaştere trebuia propovăduit mulţimilor, aşa cum prezice capitolul 53 din Isaia. Nu era treaba propovăduitorului dreptăţii să se ascundă în deşert sau în grote; şi nici să şadă pe scaunele celor puternici, în Sanhedrin. Misiunea lui era să propovăduiască tuturor, în spiritul smereniei faţă de Dumnezeu, care ar putea să ceară suferinţele cele mai cumplite. Persoana căreia îi scria Isaia trebuia să fie „ca o odraslă", „dispreţuit şi cel din urmă dintre oameni", „om al durerilor", care va fi „străpuns pentru păcatele noastre, şi zdrobit pentru fărădelegile noastre", „chinuit a fost, dar s-a supus şi nu şi-a deschis gura". Acest „slujitor suferind" al Domnului „întru smerenia Lui judecata Lui s-a ridicat", „ca un miel spre junghiere s-a adus", va fi îngropat cu cei nelegiuiţi şi „cu cei făcători de rele a fost numărat". Acest Mesia nu era un lider al gloatei sau un democrat, sau un şef de gherilă, cu atât mai puţin un viitor rege pământean şi suveran al lumii, ci mai curând un teolog şi o victimă de sacrificiu, un pilduitor prin vorbă şi faptă, prin viaţa şi moartea lui[313].

Dacă Isus era un teolog, ce era şi de unde venea teologia lui? Mediul din care provenea îl constituiau iudaismul heterodox şi elenizarea crescândă a Galileei. Tatăl său, tâmplar, a murit înainte ca Isus să fie botezat, în 28/29 d. Cr. În Noul Testament grec, Iosif purta un nume ebraic, dar mama lui Isus se numea Maria, forma greacă a lui Miriam. Doi dintre fraţii lui Isus, Iuda şi Simion, aveau nume ebraice, dar nu şi ceilalţi doi, Iacob (Iacov în ebraică) şi Iose (Iosif în ebraică), iar Isus era forma greacă a ebraicului Iosua. Familia pretindea că se trage din David şi e foarte posibil să fi fost predominant conformistă, deoarece Noul Testament face aluzii la tensiuni familiale provocate de predicile lui Isus. Totuşi, după moartea lui, familia i-a acceptat misiunea. Fratele său, Iacob, a devenit capul sectei în Ierusalim, iar după torturile la care a fost supus de către saduchei şi după moartea lui, i-a luat locul Simeon, vărul lui Isus; nepoţii fratelui său Iuda au fost conducătorii comunităţii creştine din Galileea, în epoca lui Traian.

Dovezile pe care le avem ne arată că, deşi Isus a fost influenţat de învăţătura esenienilor şi poate că a petrecut o perioadă de timp trăind în mijlocul lor, şi deşi a avut poate legături personale cu secta baptistă, era în esenţă unul dintre hachamim, evreii religioşi care umblau prin lume. Era mai aproape de farisei decât de orice alt grup. Această afirmaţie poate să inducă în eroare, deoarece Isus îi critica făţiş pe farisei, în special pentru „ipocrizie". Dar, la o cercetare atentă, critica formulată de Isus nu este nicidecum atât de severă şi de cuprinzătoare pe cât lasă să se înţeleagă Evanghelia care o menţionează; şi, în esenţă, este similară cu criticile aduse fariseilor de către esenieni şi de către înţelepţii rabinici de mai târziu, care făceau

o distincţie clară între hachamim, pe care-i socoteau predecesorii lor, şi „falşii farisei”, pe care-i priveau drept duşmani ai adevăratului iudaism[314].

Adevărul pare să fie acela că Isus participa la o controversă tot mai aprigă în sânul comunităţii evreilor religioşi, care includea farisei de diverse tendinţe. Scopul mişcării hachamice era acela de a încuraja sfinţenia şi de a o generaliza. Dar cum putea fi realizat acest lucru? Controversa pornea de la două probleme fundamentale: centralitatea şi indispensabilitatea Templului şi respectarea Legii. În privinţa primului punct, Isus în mod limpede era de partea celor care priveau Templul drept un obstacol în calea generalizării sfinţeniei, deoarece concentrarea asupra edificiului concret, cu ierarhiile, privilegiile (majoritatea ereditare) şi bogăţia implicate, constituia o formă de separare de oameni – un zid înălţat împotriva lor. Isus folosea Templul drept forum în care putea să propovăduiască; dar la fel făcuseră şi alţii care se împotriviseră Templului, în special Isaia şi Ieremia. Ideea că evreii puteau să se descurce şi fără Templu nu era nouă. Dimpotrivă, era foarte veche, şi se putea argumenta că adevărata religie iudaică fusese universalistă şi nelocalizată, cu mult înainte ca Templul să fi fost construit. Ca mulţi alţi evrei religioşi, Isus vedea sfinţenia răspândindu-se în rândul poporului prin intermediul şcolilor elementare şi al sinagogilor. Dar el a mers mai departe decât majoritatea dintre ei, văzând în Templu o sursă a răului, prezicând distrugerea lui şi tratând cu un dispreţ tăcut autorităţile Templului şi întregul sistem central al administraţiei şi legii iudaice[315].

Cât despre a doua problemă, referitoare la măsura în care trebuia respectată Legea, controversei iniţiale dintre saduchei, care acceptau doar Pentateuhul scris, şi farisei, care predicau Legea Orală, i se adăugase încă înainte de vremea lui Isus o altă controversă, între hachamim şi farisei. Una dintre şcoli, condusă de Shamai Bătrânul (cca 50 î. Cr.–30 d. Cr.), aborda o concepţie rigoristă, în special în privinţa curăţeniei şi necurăţeniei, un domeniu exploziv, deoarece milita cu putere împotriva posibilităţii ca populaţia de rând, săracă, să acceadă la sfinţenie. Rigorismul şcolii Shamai avea să-i îndepărteze total pe descendenţii şi adepţii săi de tradiţia rabinico-iudaică, dispărând aşa cum aveau să dispară şi saducheii. Pe de altă parte, era şcoala lui Hilel cel Bătrân, contemporan cu Shamai. Obârşia sa era în diaspora, iar mai târziu avea să fie numit „Hilel Babilonianul”[316]. A adus cu sine câteva interpretări ale Torei mult mai clemente şi mai universaliste. În viziunea lui Shamai, esenţa Torei consta în detaliile sale; dacă nu înţelegeai corect detaliul, sistemul îşi pierdea sensul şi nu se putea susţine. Pentru Hilel, esenţa Torei rezida în spiritul ei; dacă sesizai corect spiritul, detaliul nu mai conta atât de mult. Tradiţia opunea mânia şi pedanteria lui Shamai smereniei şi omeniei

lui Hilel, dar ceea ce stăruia cel mai mult în memorie era preocuparea lui Hilel de a face în aşa fel încât toţi evreii şi prozeliţii să poată să respecte Legea. Unui păgân care a spus că va deveni evreu dacă va învăţa litera Torei stând într-un picior, Hilel se pare că i-ar fi răspuns: „Ce ţie nu-ţi place altuia nu-i face: iată esenţa Torei. Tot restul e tâlcuire – du-te şi o învaţă.”[317]

Isus făcea parte din şcoala lui Hilel şi se prea poate să-l fi avut drept dascăl, întrucât Hilel a avut mulţi învăţăcei. El a repetat acest proverb faimos al lui Hilel şi nu e exclus să fi folosit şi alte *dicta*, căci Hilel era vestit pentru aforismele sale. Dar, desigur, luat în sens literal, proverbul lui Hilel referitor la Tora este fals. Să faci ceea ce ţi se face nu reprezintă Tora în întregul ei. Tora este doar o parte dintr-un cod etic. În esenţa ei este, de asemenea, o serie de porunci divine absolutiste, care acoperă o mare varietate de activităţi, dintre care multe nu au nicio legătură cu relaţiile dintre oameni. Nu-i câtuşi de puţin adevărat că „tot restul este tâlcuire”. Dacă aşa ar fi stat lucrurile, alte popoare, în special grecii, ar fi avut cu mult mai puţine dificultăţi în a o accepta. „Tot restul”, de la circumcizie la dietă, la regulile relaţiilor între oameni şi curăţenie ş.a., departe de a fi comentarii, erau prescripţii extrem de vechi, care constituiau marile bariere între evreii religioşi şi restul omenirii. În aceasta consta marele obstacol, nu numai în universalizarea iudaismului, ci chiar în crearea posibilităţilor pentru ca toţi evreii să le poată pune în practică.

Cariera de propovăduitor a lui Isus l-a făcut să traducă aforismul lui Hilel într-un sistem de teologie morală şi, prin aceasta, să cureţe Legea de toate elementele sale, în afara celor care priveau morala şi etica. Asta nu înseamnă că Isus era indulgent. Dimpotrivă. În unele privinţe era mai sever decât mulţi înţelepţi. De exemplu, nu admitea divorţul, o doctrină ce avea să devină mai târziu extrem de importantă – şi aşa a rămas până în zilele noastre. Dar, aşa cum Isus refuza să accepte Templul atunci când intervenea între Dumnezeu şi aspiraţia omului la sfinţenie, tot astfel respingea Legea când aceasta mai mult bloca decât deschidea drumul spre Dumnezeu.

Rigorismul lui Isus în a duce învăţătura lui Hilel până la concluzia ei logică l-a făcut, în cele din urmă, să nu mai fie un înţelept ortodox în indiferent ce sens, şi, prin aceasta, să nu mai fie evreu. El a creat o religie care era sui-generis şi este, pe drept cuvânt, numită creştinism. El a încorporat în iudaismul lui etic un amestec impresionant din escatologia găsită în Isaia, Daniel şi Enoh, precum şi ceea ce a găsit folositor la esenieni şi la Ioan Botezătorul, încât a putut să propună o perspectivă clară asupra morţii, Judecăţii de Apoi şi vieţii de după moarte. Şi a oferit această nouă teologie tuturor celor aflaţi în preajma lui: evreilor religioşi, *am ha-aretz*, samaritenilor, celor impuri, chiar şi neevreilor. Dar, asemenea multor inovatori în domeniul religiei, el

avea o doctrină publică, pentru mase, şi una confidenţială, pentru discipolii apropiaţi. Aceasta din urmă se referea la ceea ce i se va întâmpla lui ca persoană, în viaţă şi în moarte, şi în asta constă pretenţia lui de a fi Mesia – nu doar Slujitorul Suferind, ci o persoană cu mult mai importantă.

Cu cât cercetăm mai mult învăţăturile şi faptele lui Isus, cu atât ne apare mai evident faptul că ele atacau iudaismul în câteva privinţe care s-au dovedit fatale şi care au făcut ca arestarea şi judecarea lui de către autorităţile evreieşti să fie inevitabile. Ostilitatea sa faţă de Templu era inacceptabilă chiar şi pentru fariseii liberali, care acordau cultului Templului un rol central. El respingea Legea în mod fundamental. Marcu relatează că, după ce a chemat mulţimea la El, Isus a declarat solemn: „Nu este nimic din afară de om care, intrând în el, să poată să-l spurce. Dar cele ce ies din om, acelea sunt care îl spurcă.”[318] Adică nega relevanţa şi rolul Legii în procesul mântuirii şi al justificării. Afirma că omul poate avea o relaţie directă cu Dumnezeu, chiar dacă e sărac şi ignorant şi păcătos; şi, invers, Dumnezeu nu reacţionează ca urmare a faptului că omul se supune Torei. Tocmai milostenia lui Dumnezeu faţă de oameni, sau cel puţin faţă de cei care cred în el, îi face pe oameni să-i respecte poruncile.

Pentru majoritatea evreilor învăţaţi, doctrina aceasta era falsă, deoarece Isus respingea Tora ca fiind irelevantă şi insista că, pentru iminenta Judecată de Apoi, mântuirea nu venea din supunere în faţa Legii, ci din credinţă. Dacă Isus s-ar fi limitat la provincii, nu ar fi păţit nimic. Dar, ajungând în Ierusalim, însoţit de discipoli şi predicând pe faţă, n-a făcut decât să ofere pretextul de a fi arestat şi judecat, în special pentru atitudinea sa faţă de Templu – şi tocmai asupra acestui lucru s-au concentrat duşmanii săi[319]. Falşii propovăduitori erau alungaţi în zone îndepărtate. Dar Isus, prin comportamentul pe care l-a avut în timpul procesului, s-a făcut pasibil de o pedeapsă mult mai gravă. Capitolul 17 din Deuteronom, în special versetele 8–12, par să declare că, în chestiuni privind diferendele juridice şi religioase, trebuie întreprinsă o investigaţie exhaustivă şi trebuie să se ajungă la un verdict majoritar şi, dacă vreunul dintre cei implicaţi refuză să accepte decizia, va fi trimis la moarte. La un popor atât de îndărătnic cum sunt evreii, care trăiesc sub imperiul Legii, această prevedere era considerată esenţială pentru păstrarea coeziunii societăţii. Isus era un om învăţat; de aceea, chiar înainte să fie arestat, Iuda l-a numit „rabin”. Când a fost adus în faţa Sanhedrinului – sau care o fi fost instanţa respectivă –, el a părut un rebel; refuzând să-şi pledeze cauza, şi-a atras oprobriul instanţei şi s-a acuzat singur de nesupunere prin tăcere. Fără îndoială că acei care se simţeau mai ameninţaţi de doctrina lui Isus erau preoţii Templului şi fariseii shamaiţi, precum şi saducheii, care voiau să-l condamne la

moarte în conformitate cu scriptura. Dar Isus nu putea să fie vinovat de delictul de care era acuzat, cel puţin în termenii în care a fost ulterior definit de Maimonide în codul său iudaic. În orice caz, nu era limpede dacă evreii aveau sau nu dreptul să ducă la îndeplinire condamnarea la moarte. Pentru a scăpa de asemenea îndoieli, l-au trimis pe Isus la procuratorul roman Pilat, drept criminal politic. Nu exista nicio dovadă în acest sens împotriva lui, în afară de presupunerea că aceia care susţineau că sunt Mesia mai devreme sau mai târziu se răzvrăteau – pretinşii Mesia erau de obicei făcuţi pachet şi expediaţi autorităţilor romane dacă deveneau prea turbulenţi. Prin urmare, Pilat nu dorea câtuşi de puţin să-l condamne, dar a făcut-o totuşi din motive politice. Deci Isus nu a fost omorât cu pietre, după cum cerea Legea iudaică, ci crucificat de Roma[320]. Împrejurările în care a avut loc procesul – ori procesele – lui Isus par destul de neobişnuite, după cum sunt descrise în evangheliile din Noul Testament[321]. Realitatea e însă că avem puţine informaţii şi în cazul altor procese din acea vreme, şi toate par neobişnuite.

Ceea ce a contat nu au fost împrejurările morţii sale, ci faptul că s-a crezut despre el, cu îndârjire şi de către tot mai mulţi oameni, că a înviat din morţi. Acest fapt a conferit o enormă importanţă nu numai învăţăturilor sale morale şi etice, ci şi pretenţiei sale de a fi Slujitorul Suferind al escatologiei sale. Discipolii apropiaţi ai lui Isus au înţeles importanţa morţii şi a învierii sale ca un „nou testament" sau martor al planului lui Dumnezeu, pe baza căruia fiecare individ poate să facă un nou legământ cu Dumnezeu. Dar tot ce puteau ei face pentru a continua această evanghelie a fost să repete vorbele lui Isus şi să-i repovestească viaţa. Adevărata operă evanghelică a fost realizată de Pavel din Tars, un evreu din diaspora, din Cilicia, a cărui familie se trăgea din Galileea şi care s-a întors în Palestina, unde a studiat la şcoala lui Gamaliel cel Bătrân. Beneficiind de o educaţie fariseică, înţelegea teologia lui Isus, astfel că a început să o explice – din momentul în care s-a convins că învierea era reală, iar pretenţiile lui Isus de a fi Cristos, adevărate. Se susţine adesea că Pavel este cel care a inventat creştinismul, preluând învăţăturile etice ale lui Cristos şi introducându-le într-o nouă teologie, care folosea concepte intelectuale ale diasporei elenistice. Distincţia pe care o face el între „carne" şi „spirit" a fost comparată cu dihotomia trup – suflet a lui Filon[322]. S-a susţinut, de asemenea, că prin „Cristos" Pavel înţelegea ceva asemănător cu „logosul" lui Filon. Dar Filon opera cu abstracţiuni. Pentru Pavel, Cristos era o realitate[323]. Pentru Filon, trupul şi sufletul însemnau lupta interioară inerentă naturii umane. Pavel folosea termenii de spirit şi carne pentru a se referi la lumea exterioară – omul era carne, spiritul era Dumnezeu – sau Cristos[324].

Adevărul pare să fie că atât Isus, cât şi Pavel erau adânc

înrădăcinaţi în iudaismul palestinian. Niciunul nu a introdus concepte aparţinând diasporei elenistice. Amândoi predicau o teologie nouă, şi în esenţă era vorba de aceeaşi teologie. Isus profetiza un nou testament prin sângele său, pe care-l vărsa „pentru mulţi", şi prin învierea sa[325]. Pavel propovăduia că profeţia se împlinise, că Cristos se reîncarnase în Isus şi astfel apăruse Noul Legământ, care acum era oferit celor care crezuseră în el.

Nici Isus şi nici Pavel nu au negat valoarea morală sau etică a Legii. Ei nu au făcut decât să îndepărteze de contextul istoric esenţa ei, pe care amândoi o considerau drept depăşită. Ar fi o simplificare exagerată să spunem că Pavel predica mântuirea prin graţia divină, spre deosebire de mântuirea prin fapte bune (adică prin respectarea Legii). Ceea ce spunea Pavel era că faptele bune reprezentau condiţia de a putea beneficia de Noul Legământ, dar ele, în sine, nu erau îndeajuns pentru ca omul să fie mântuit, mântuire care se obţine, în cele din urmă, prin graţia divină. Atât Isus, cât şi Pavel erau evrei autentici, în sensul în care vedeau istoria ca pe o succesiune istorică de evenimente. Au încetat să mai fie evrei în momentul în care au adăugat acestei succesiuni un eveniment nou. După cum a spus Pavel, când Cristos s-a încarnat în Isus, fundamentul Torei a fost anulat. La un moment dat în istorie, legământul iniţial al evreilor era mijlocul prin care se asigura graţia divină. Dar acest lucru nu mai era valabil, a spus Pavel. Dumnezeu îşi schimbase planurile. Mecanismul mântuirii era de-acum Noul Testament, credinţa în Cristos. Promisiunile făcute lui Avraam prin legământ nu se mai aplicau descendenţilor lui de-acum, ci creştinilor: „Iar dacă voi sunteţi ai lui Cristos, sunteţi deci urmaşii lui Avraam, moştenitori după făgăduinţă."[326] Ceea ce contesta Isus – iar Pavel nega în mod deosebit – era procesul fundamental al mântuirii postulat de iudaism: alegerea, legământul, Legea. Toate trei erau inoperante, depăşite, terminate. Se poate face un rezumat foarte simplu al unui proces teologic complex: Isus a inventat creştinismul, iar Pavel l-a propovăduit.

Cristos şi creştinii, prin urmare, au preluat de la iudaism potenţialul său universalist şi moştenirea acestuia. Isus Cristos însuşi a căutat să împlinească misiunea divină, aşa cum a fost prorocit: „În tine vor fi binecuvântate toate familiile de pe pământ". Pavel a dus această evanghelie adânc în mijlocul evreimii din diaspora, precum şi în comunităţile de neevrei cu care convieţuiau. El nu numai că a acceptat logica universalismului palestinian al lui Isus, transformându-l în universalism general, dar a şi negat existenţa vechilor categorii. „Bătrânul cu faptele sale", alegerea de la început şi Legea au fost „lăsate deoparte"; „au intrat în scenă" Noul Legământ şi noul ales de către acesta, „omul nou", plămădit după chipul lui Dumnezeu şi limitat doar de acest lucru. Ceea ce-i făcea pe oameni eligibili pentru

credinţă şi graţia divină era condiţia lor umană, „Unde nu mai este elin şi iudeu, tăiere împrejur şi netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber, ci toate şi întru toţi Cristos”[327].

În aceasta consta, prin urmare, într-un anume sens, programul de reformă universalistă al reformiştilor elenişti din epoca seleucidă. Dar în vreme ce Menelau şi aliaţii săi intelectuali încercaseră să universalizeze de sus în jos, aliniindu-se cu puterea şi bogăţia, armatele şi colectorii de impozite – împingând astfel grosul comunităţii, inclusiv sărăcimea, în braţele rigoriştilor Torei –, Isus şi Pavel au universalizat pornind de jos în sus. Isus era un evreu învăţat, care susţinea că învăţătura nu era necesară, care considera spiritul, şi nu litera drept esenţă a Legii şi care, prin asta, îi îmbrăţişa pe cei neştiutori de carte, pe ignoranţi, pe cei dispreţuiţi, pe *am ha-aretz*, făcând din ei corpul său electoral special. Pavel a dus mesajul până la cei care se aflau cu totul în afara Legii. Într-adevăr, spre deosebire de reformatorii elenizanţi, el era în stare să se folosească de o emoţie aflată în adâncul iudaismului, al străvechii religii a lui Iahve, o forţă care era aproape chintesenţa credinţei prin legământ – ideea că Dumnezeu va răsturna ordinea existentă în lume, îi va îmbogăţi pe cei săraci, iar pe cei slabi îi va face puternici, îi va prefera pe cei vinovaţi în detrimentul celor înţelepţi şi-i va înălţa pe cei umili şi modeşti. Niciun evreu, nici măcar Isus, n-a vorbit mai elocvent pe această temă ca Pavel. Prin urmare, religia pe care o propovăduia el nu era doar universalistă, ci şi revoluţionară – totuşi, o revoluţie spiritualizată şi nonviolentă.

Acea parte a omenirii gata pregătită şi în aşteptarea acestui mesaj era enormă. Diaspora pe care o străbăteau cu înflăcărare Pavel şi alţii ca el era imensă. Geograful roman Strabon spunea că evreii constituiau o putere peste tot în lumea locuită. Numai în Egipt trăiau un milion. În Alexandria, poate oraşul cel mai mare după Roma însăşi, formau majoritatea în două districte din cele cinci. Numeroşi erau şi în Cirene, Berenice, Pergam, Milet, Sardis, în Apamea frigiană, Cipru, Antiohia, Damasc şi Efes, precum şi pe cele două ţărmuri ale Mării Negre. În Roma se găseau de două sute de ani, formând acum o colonie numeroasă; iar din Roma se răspândiseră în toată zona urbană a Italiei, apoi în Galia şi Spania, iar peste mare, în nord-vestul Africii. Mulţi dintre aceşti evrei din diaspora erau excesiv de evlavioşi şi aveau să respecte cu devotament Tora în rigoarea ei fundamentală. Alţi însă aşteptau să fie convinşi că puteau să păstreze şi chiar să consolideze esenţa credinţei lor dacă renunţau la circumcizie şi la mulţimea de legi mozaice străvechi ce făceau atât de dificilă viaţa în societatea modernă. Încă şi mai pregătiţi pentru convertire erau extrem de numeroşii neevrei pioşi, apropiaţi comunităţilor evreieşti din diaspora, dar separaţi până în acel moment de ele tocmai pentru

că nu puteau accepta regulile despre care creştinii spuneau acum că nu mai erau necesare. Prin urmare, ritmul lent de răspândire a noii religii s-a accelerat. Sosise, în sfârşit, momentul de afirmare a monoteismului etic, o idee iudaică, de altfel. Dar creştinii au luat-o cu ei în lumea largă, răpindu-le astfel evreilor dreptul de primogenitură.

Separarea creştinismului de iudaism a fost un proces treptat. Într-o oarecare măsură, a fost determinat de acţiunile evreilor înşişi. Consolidarea iudaismului în jurul aplicării riguroase a legii mozaice, ca rezultat al stopării programului de reformă de către macabei, a constituit premisa esenţială a apariţiei şi evoluţiei creştinismului iudaic. În egală măsură, tendinţa violentă pe care a căpătat-o rigorismul iudaic şi ciocnirea frontală cu lumea greco-romană care a avut loc în mod inevitabil în 66–70 d. Cr. au despărţit în cele din urmă ramura creştină a iudaismului de trunchiul său evreiesc. Primii adepţi ai lui Isus Cristos în Ierusalim fără îndoială că se considerau evrei. Chiar şi Ştefan, cel mai extremist dintre ei, n-a făcut altceva decât să reînvie câteva dintre principiile intelectuale ale vechiului program de reformă. În lunga sa pledoarie de apărare ţinută în faţa Sanhedrinului, el s-a făcut ecoul opiniei reformatorilor, conform căreia Dumnezeu nu putea fi localizat în Templu: „Dar Cel Preaînalt nu locuieşte în temple făcute de mâini, precum zice proorocul: «Cerul este tronul Meu şi pământul aşternut picioarelor Mele. Ce casă Îmi veţi zidi Mie? – zice Domnul – sau care este locul odihnei Mele? Nu mâna Mea a făcut toate astea?»” Ca imediat să-şi numească acuzatorii: „Voi cei tari în cerbice şi netăiaţi împrejur la inimă şi la urechi” – adică evrei răi – şi atât atacul său, cât şi executarea sa prin lapidare au avut loc în cadrul strict al iudaismului[328]. Capitolul 15 din Faptele Apostolilor ne lămureşte fără urmă de îndoială că, la începutul activităţii de misionar a lui Pavel, creştinii din Ierusalim numărau mulţi farisei în rândurile lor, care erau ferm convinşi că şi neevreii trebuiau circumcişi, şi doar cu mare greutate a obţinut Pavel absolvirea pentru turma păstorită de el[329]. În Iudeea, adepţii evrei ai lui Cristos – fără îndoială că astfel se considerau – au continuat să practice ritualul circumciziei şi să respecte multe aspecte ale legii mozaice, şi asta până la catastrofa din 66–70 d. Cr.

Cele două mari răscoale ale evreilor împotriva stăpânirii romane trebuie văzute nu doar ca simple răscoale ale unui popor colonizat, inspirate de naţionalismul religios, ci ca un conflict etnic şi cultural între evrei şi greci. Xenofobiei şi antielenismului, care caracterizau într-o măsură considerabilă literatura iudaică încă din secolul al II-lea î. Cr., li se răspundea cu aceeaşi monedă. Este nefiresc să vorbim de antisemitism în Antichitate, deoarece termenul ca atare a apărut abia în 1879. Cu toate acestea, antisemitismul exista, neîndoios, în fapt, dacă nu şi ca nume, şi a căpătat o importanţă tot mai accentuată. Din

cele mai vechi timpuri ale Antichităţii, „Fiii lui Avraam” au fost şi s-au considerat „străini şi pribegi”. Existau multe asemenea grupuri – cel al habirilor, care-i includeau pe israeliţi, a fost doar unul dintre ele – şi niciunul nu se bucura de simpatie. Dar ostilitatea ca atare faţă de evrei, care a început să se manifeste în a doua jumătate a primului mileniu î. Cr., făcea parte din monoteismul iudaic şi din consecinţele sale sociale. Evreii nu puteau şi nu voiau să recunoască existenţa altor zeităţi, tratându-le cu o totală lipsă de respect. Chiar şi în anul 500 î. Cr., credinţa iudaică era foarte veche şi menţinea practici şi tabuuri străvechi, pe care alte seminţii le abandonaseră, dar pe care evreii, sub impulsul cârmuitorilor tot mai riguroşi, le respectau cu sfinţenie. Circumcizia îi singulariza şi era socotită un ritual barbar şi respingător de către lumea greco-romană. Dar cel puţin circumcizia nu împiedica stabilirea de contacte sociale. Lucru pe care îl făceau, în schimb, vechile legi iudaice referitoare la dietă şi curăţenia trupească. Şi poate că acest factor, mai mult decât oricare altul, a atras asupra comunităţilor evreieşti ostilitatea celorlalţi. „Ciudăţenia”, într-un cuvânt, a stat la baza antisemitismului în Antichitate; evreii nu erau doar imigranţi, ci se ţineau şi deoparte[330].

Astfel, Hekataios din Abdera, care a scris înainte de finele secolului al IV-lea î. Cr. – cu o sută cincizeci de ani înainte de confruntarea cu Seleucizii –, îi aproba pe evrei şi iudaismul în multe privinţe, dar le ataca felul lor nefiresc de a trăi, pe care-l numea „o formă neospitalieră şi antiumană de a-şi duce viaţa”[331]. Pe măsură ce se răspândeau ideile despre unitatea umanităţii, tendinţa evreilor de a-i considera pe neevrei ca fiind necuraţi din punctul de vedere al ritualului şi de a interzice căsătoriile cu ei era privită cu antipatie, ca fiind antiumanitară; cuvântul „mizantrop” era folosit adesea. Este demn de reţinut faptul că în Babilonia, unde ideile grecilor încă nu pătrunseseră, caracterul aparte al numeroasei comunităţi evreieşti nu era privit cu ostilitate. Iosephus ne spune că acolo nu existau sentimente antievreieşti[332]. Grecii priveau *œcumene*, adică universul civilizat (opus *chaos*-ului de dincolo de el), unde ideile lor erau dominante, drept o societate multietnică, multinaţională, iar cei care refuzau să-l accepte ca atare erau duşmani ai omului. În marea sa ofensivă împotriva iudaismului mozaic, Antioh Epifanul a jurat să abroge legile evreieşti „duşmănoase umanităţii”, sacrificând porci peste cărţile sacre ale evreilor[333]. În 133 î.Cr., cârmuitorul seleucid Antioh Siditul a fost îndemnat de către consilierii săi să distrugă Ierusalimul şi să anihileze poporul iudeu, pentru că era singurul popor de pe pământ care refuza să se asocieze cu restul umanităţii.

O mare parte a sentimentului antisemit care a pătruns în literatură era o reacţie la ceea ce se considera a fi prezentarea agresivă pe care o făceau evreii propriei lor istorii religioase. În secolul al III-lea î.Cr.,

preotul egiptean Manethon, vorbitor de limbă greacă, a scris o istorie a ţării sale, din care câteva pasaje au supravieţuit în *Antichităţi iudaice* scrisă de Iosephus, în care ataca relatarea despre Ieşire în versiunea iudaică. În mod evident, atât el, cât şi alţi cărturari egipteni o considerau profund jignitoare, replicând ca atare. Astfel, el a prezentat Ieşirea nu ca o evadare miraculoasă, ci drept expulzarea unei colonii de leproşi şi a altor grupuri spurcate. Manethon se făcea ecoul concepţiei grecilor despre evreul mizantrop, atunci când îl acuza pe Moise (pe care-l prezintă drept Osarsip, un preot egiptean renegat) că ar fi poruncit ca evreii „să nu mai aibă nicio legătură cu nimeni în afară de membrii propriei lor comunităţi", dar este evident că antisemitismul egiptean data dinainte de cucerirea Egiptului de către greci. Din vremea lui Manethon asistăm la apariţia primelor calomnii şi născociri antisemite. Diverşi autori greci le-au repetat şi le-au înflorit, spunând că legile mozaice stabileau foarte precis că evreilor nu le era îngăduit să arate bunăvoinţă nici unui om, dar mai ales grecilor. Criticile aduse evreilor au devenit şi mai numeroase din momentul întemeierii regatului hashmonean şi începutului opresiunii religioase a oraşelor greceşti păgâne. Calomniile egiptene erau însuşite de tot mai mulţi oameni, susţinându-se în acelaşi timp că evreii nu aveau niciun drept real asupra Palestinei – întotdeauna fuseseră rătăcitori fără de ţară şi şederea lor în Iudeea era un simplu episod. Evreii au reacţionat răspunzând că ţara lui Israel era darul făcut de Dumnezeu evreilor. Capitolul 12 al scrierii apocrife Cartea înţelepciunii lui Solomon, datând din secolul I î.Cr., îi înfierează pe locuitorii originari ai acelor pământuri drept pruncucigaşi, canibali şi asasini, făcându-se vinovaţi de fapte inimaginabile, „Pentru că din început a fost sămânţă blestemată"[334].

Aşa cum se întâmplă şi în epoca modernă, fabulaţiile despre evrei, după ce erau născocite, erau repetate la nesfârşit. Afirmaţia că evreii venerau măgarii şi ţineau un cap de măgar în Templul lor datează cel puţin din secolul al II-lea î.Cr. Apollonios Molon, primul care a scris un eseu îndreptat exclusiv împotriva evreilor, a folosit această afirmaţie, ulterior menţionată şi în Poseidonios, Democrit, Apion, Plutarh şi Tacit, pe care o repetă, deşi ştie foarte bine că evreii nu au venerat niciodată niciun fel de imagine[335]. O altă născocire este aceea că evreii comiteau în taină în Templul lor sacrificii umane; din această pricină nu avea voie nimeni să intre acolo. Evitau carnea de porc din pricină că erau mult mai predispuşi să contracteze lepra – un ecou al calomniei murdare a lui Manethon.

Mai mult, aşa cum s-a întâmplat şi în epoca modernă, antisemitismul a fost alimentat nu numai de bârfe şi zvonuri triviale, ci şi de propaganda deliberată a intelectualilor. Este cert că în secolul I d.Cr. sentimentul antievreiesc, care se accentua pe măsura trecerii

timpului, era în mare măsură opera diverşilor autori – mai ales a celor greci. Romanii, aliaţi odată ai evreilor, au acordat la început privilegii comunităţilor evreieşti din marile oraşe – de exemplu, dreptul de a nu lucra de Sabat[336]. Dar, odată cu întemeierea imperiului şi cu adoptarea cultului împăratului, relaţiile s-au deteriorat cu repeziciune. Refuzul evreilor de a practica formalităţile cultului de stat nu era doar caracteristic pentru exclusivismul şi necuviinţa iudaice – acuzele ce li se aduceau mereu de către greci –, ci de-a dreptul o dovadă a neloialităţii. Intelectualii greci s-au grăbit să aţâţe şi mai mult această ostilitate romană oficială. Alexandria, oraşul care adăpostea o comunitate evreiască deosebit de mare şi unde sentimentele greco – iudaice erau extrem de tensionate, era un centru al propagandei antisemite. Lisimah, care administra biblioteca din Alexandria, era un agitator recunoscut. În urma unor tulburări petrecute în oraş, împăratul Claudius, confirmând drepturile evreilor, i-a avertizat în mod public asupra faptului că trebuiau să fie mai rezonabili faţă de religiile altor seminţii[337]. Din acea perioadă a supravieţuit un decret al lui, scris pe papirus, adresat comunităţii evreieşti din Alexandria, care îi avertizează pe evrei că, dacă se dovedesc intoleranţi, îi va trata ca pe un popor care răspândeşte „în lume o molimă generală" – încă un ecou al calomniei lui Manethon[338]. Intelectualii greci antisemiţi nu numai că propagau tot felul de învinuiri, asemenea lui Apion, ci otrăveau în mod sistematic minţile cârmuitorilor. De pildă, împăratul Nero nu manifesta câtuşi de puţin o ostilitate personală faţă de evrei, o tradiţie talmudică prezentându-l chiar drept un prozelit; în schimb, tutorele său grec, Chaeremon, era un antisemit notoriu.

După moartea lui Nero, relaţiile dintre evrei şi Roma s-au deteriorat continuu, domnia nepotului său în Iudeea fiind doar un scurt interludiu pe spirala coborâtoare. Răscoala ar fi putut foarte bine să aibă loc în timpul domniei lui Caligula (37–41 d. Cr.), care a căutat să impună o sângeroasă venerare a împăratului, dacă soarta n-ar fi făcut ca împăratul să fie asasinat. Ascensiunea naţionalismului iudaic apocaliptic a constituit, fără îndoială, un factor, după cum afirmă în mod explicit Tacit: „Cei mai mulţi evrei erau convinşi că stătea scris în vechile scrieri preoţeşti că în acea vreme Estul va deveni mai puternic şi cei care vin din Iudeea vor stăpâni lumea."[339] Dar la fel de importantă era tot mai accentuata ură greco – iudaică. Populaţia neevreiască elenizată forma elita Palestinei. Mai curând din rândurile lor decât ale evreilor provenea clasa celor bogaţi şi a negustorilor. Tot ei erau funcţionari publici şi colectori de impozite. Majoritatea soldaţilor din garnizoanele romane nu erau de origine evreiască, fiind recrutaţi din diferite oraşe elenizate, de pildă Cezareea sau Sebastia samariteană. Asemenea grecilor din Alexandria, elenii din Palestina erau vestiţi pentru antisemitismul lor; cei care l-au provocat pe

Caligula să ia măsuri antievreieşti erau vorbitorii de limbă greacă din Iavne şi Ashkelon[340]. În mod nesăbuit, Roma ţinea neapărat ca, pentru Iudeea, procuratorii să fie aleşi din zonele cu populaţie neevreiască, vorbitoare de limbă greacă – ultimul procurator şi cel mai nepăsător la problemele oamenilor, Gessius Florus, provenea din Asia Mică elenizată. În secolul I d. Cr., stăpânirea romană în Palestina s-a dovedit neinspirată şi fără niciun succes. În plus, nu-şi putea plăti datoriile, încât raidurile asupra trezoreriei Templului, pe motiv că nu şi-a plătit impozitele, stârneau indignarea. Numeroasele bande de tâlhari, niciodată pedepsite, îşi lărgeau rândurile cu faliţi şi agitatori. Majoritatea ţăranilor erau îndatoraţi până peste cap. În oraşele cu populaţie amestecată greco-iudaică, atmosfera era adesea tensionată.

Şi, într-adevăr, răscoala din 66 d. Cr. a început nu în Ierusalim, ci în Cezareea, după un proces între greci şi evrei, în care grecii au avut câştig de cauză. Şi-au sărbătorit victoria cu un pogrom în cartierul evreiesc, neîmpiedicat prin nimic de garnizoana romană – formată şi aceasta din vorbitori de limbă greacă. Vestea a stârnit mânie în Ierusalim, şi spiritele s-au încins şi mai mult când Florus a ales tocmai acel moment pentru a lua bani din trezoreria Templului. Au izbucnit lupte, trupele romane au jefuit oraşul de sus, preoţii Templului au suspendat ceremoniile sacrificiale ţinute în onoarea poporului şi a împăratului de la Roma, iar între evreii moderaţi şi cei militanţi s-au iscat controverse încinse. Ierusalimul se umplea cu evrei mânioşi şi dornici de răzbunare, refugiaţi din alte oraşe, unde majoritatea greacă le invadase cartierele, incendiindu-le casele. Astfel că lucrurile au luat o turnură în favoarea extremiştilor; ca urmare, garnizoana romană a fost atacată şi cei aflaţi înăuntru masacraţi. Se poate spune deci că marea răscoală a fost un război civil şi etnic între greci şi evrei. Dar a fost un război civil şi între evrei, deoarece – ca în epoca macabeilor – clasa superioară evreiască, elenizată în mare măsură, era identificată cu păcatele grecilor. Când radicalii naţionalişti au preluat puterea în Ierusalim, s-au năpustit împotriva celor bogaţi. Unul dintre primele lor acte a fost acela de a incendia arhivele Templului, pentru a distruge toate documentele privitoare la datorii.

Marea răscoală din 66 d. Cr. şi asediul Ierusalimului constituie unele dintre cele mai importante şi mai cumplite evenimente din istoria evreilor. Din nefericire, ne-au rămas prea puţine date. Tacit a lăsat o relatare lungă asupra războiului, dar şi din aceasta n-au supravieţuit decât fragmente. Relatările rabinice sunt alcătuite din anecdote, fără un context istoric clar, sau chiar inventate de-a dreptul. Dovezile epigrafice sau arheologice sunt aproape inexistente[341]. Practic, singura noastră autoritate în ceea ce priveşte războiul este Iosephus, el însuşi tendenţios, contradictoriu, încât pe mărturiile lui nu se poate pune temei. În mare, evenimentele s-au desfăşurat în felul

următor: după masacrarea garnizoanei din Ierusalim, legatul roman în Siria, Cestius Gallus, a strâns o forţă numeroasă în Acra şi a pornit împotriva oraşului. Ajuns la marginea lui, s-a înspăimântat de înverşunarea rezistenţei evreilor şi a ordonat retragerea, care s-a transformat într-o fugă dezordonată. Nevoită să intervină, Roma a reacţionat, concentrând o armată uriaşă, nu mai puţin de patru legiuni, a V-a, a X-a, a XII-a şi a XV-a, în Iudeea, a căror comandă a fost preluată de Titus Flavius Vespasian, unul dintre cei mai experimentaţi generali ai imperiului. Vespasian a acţionat metodic, izolând complet Ierusalimul, după ce a evacuat zona de coastă, şi-a asigurat căile de comunicare, a distrus majoritatea fortăreţelor deţinute de evrei şi a făcut ordine în zona rurală. În 69 d. Cr., Vespasian a fost proclamat împărat şi la sfârşitul anului a plecat la Roma, lăsându-l pe fiul său mai mare, Titus, în vârstă de 29 de ani, să se ocupe de ultima etapă a campaniei, asediul şi cucerirea Ierusalimului, care au durat din aprilie până în decembrie 70 d. Cr.

Iosephus a jucat un rol important în aceste evenimente, pe care le-a descris în două relatări. *Războiul evreilor*, o descriere detaliată a anilor 66–70, precedată de o istorie a evreilor în Palestina, din epoca macabeilor şi până în acel moment. Ea a fost scrisă în cea mai mare parte în timp ce Titus, succesorul lui Vespasian, încă mai trăia. Apoi, aproximativ douăzeci de ani mai târziu, Iosephus şi-a isprăvit cartea *Antichităţi iudaice*, relatând întreaga istorie de la Creaţie (bazându-se în principal pe Biblie) şi până în 66, şi incluzând şi o autobiografie, *Vita*, drept anexă. Există multe discrepanţe între *Război* şi *Vita*[342]. Majoritatea istoricilor din Antichitate scriau de pe poziţii tendenţioase. Problema cu Iosephus este că motivele lui s-au schimbat de la o scriere la alta. De exemplu, în *Vita* răspundea unui atac la adresa caracterului său, formulat de autorul evreu Iustus din Tiberiada[343]. Dar motivul principal pentru schimbarea lui de optică este acela că Iosephus era un exemplu al unui fenomen evreiesc ce a devenit foarte obişnuit de-a lungul secolelor: un tânăr inteligent care, în tinereţea lui, a acceptat modernismul şi rafinamentele epocii, ca apoi, trecut bine de mijlocul vieţii, să revină la rădăcinile sale iudaice. Iosephus şi-a început cariera scriitoricească drept apologet al Romei, sfârşind-o aproape ca naţionalist evreu.

Prin urmare, după cum observa un exeget al scrierilor sale, este uşor să distrugi încrederea în relatarea sa, dar aproape imposibil să înlocuieşti ceea ce a scris el cu o relatare exactă[344]. În aceste condiţii, ce lumină aruncă el asupra acestui capitol tragic din istoria evreilor? Impresia copleşitoare este aceea că evreii erau în mod ireconciliabil divizaţi în multe facţiuni. Masacrul iniţial al garnizoanei a fost opera unei minorităţi restrânse. Doar când Cestius Gallus a fost respins şi armata lui distrusă, aristocraţia s-a hotărât să strângă armată, şi chiar

şi atunci motivele au fost împărţite. Scopul acesteia, din câte se pare, a fost acela de a continua guvernarea provinciei şi de a aştepta derularea evenimentelor. S-au bătut monede – şekeli, jumătăţi de şekel şi mărunţiş. Iosephus, mare preot ataşat casei unuia dintre aristocraţi, Eleazar ben Anania, a fost trimis în Galileea împreună cu alţi doi preoţi, cu scopul de a pregăti populaţia pentru conflict. A constatat că majoritatea populaţiei se opunea ideii de război. Ţăranii îi urau pe briganzi (inclusiv pe ultranaţionaliştii evrei) şi detestau oraşele. Nu le plăceau nici romanii, dar nu ardeau de nerăbdare să lupte cu ei. Dintre oraşe, Sephoris era pro-roman, Tiberiada – divizată; Gabara îl prefera pe Ioan din Giscala, unul dintre conducătorii insurgenţi. Iosephus ne spune că a încercat să unească oraşele, ţăranii şi briganzii, dar nu a izbutit; ţăranii nu voiau să participe, iar atunci când erau înrolaţi, dezertau curând. Prin urmare, s-a retras în vechea fortăreaţă a lui Irod, Iotapata, şi, după o rezistenţă simbolică, a trecut de partea lui Vespasian. Din acel moment, a slujit interesele romanilor, întâi ca tălmaci în timpul asediului Ierusalimului, apoi ca propagandist. A adoptat aceeaşi concepţie ca şi Ieremia la prima cădere a Ierusalimului; aşa era vrerea lui Dumnezeu, iar romanii erau instrumentele Lui; a lupta împotriva romanilor era, prin urmare, nu numai nesăbuit, ci şi un păcat[345].

Poate că Iosephus a avut dreptate să vadă în acest război lung, sălbatic şi dezastruos opera unor minorităţi restrânse şi maligne, atât de o parte, cât şi de alta. Ulterior, a ajuns să-şi dea seama de forţa cerinţei evreilor de a li se acorda drepturi religioase şi politice, să nutrească oarece respect pentru macabei şi să fie mândru şi încântat de particularităţile evreilor. Totuşi, rămâne valabilă afirmaţia sa că rezistenţa opusă de Ierusalim a fost necumpătată. Titus dispunea de 60.000 soldaţi şi de cel mai modern – la acea dată – echipament de asediu. Putea să se bizuie pe faptul că înfometarea şi diviziunile din rândul populaţiei evreieşti îşi vor face curând efectul. Oraşul era apărat de aproximativ 25.000 de luptători, împărţiţi în grupe: zeloţii, sub comanda lui Eleazar ben Shimon, controlau Antonia şi Templul; extremistul Shimon bar Ghiora şi sicarii lui stăpâneau oraşul de sus; idumeii şi alţi partizani ascultau de poruncile lui Ioan din Giscala. Masele de locuitori şi refugiaţi formau prizonierii neajutoraţi ai acestor militanţi. Iosephus descrie ultimele etape ale asediului, oferind detalii înspăimântătoare. Romanii au trebuit să-şi croiască drum luptând îndârjit. Au năvălit în Antonia, apoi au luat cu asalt Templul, i-au dat foc, după care, o lună mai târziu, au cucerit citadela lui Irod. Populaţia a fost vândută ca sclavi, sau masacrată, sau a fost cruţată pentru a muri mai târziu în arenele din Cezareea, Antiohia sau Roma. Shimon bar Ghiora a fost prins viu, dus la Roma pentru primirea triumfală a lui Titus şi executat în Forum. Arcul lui Titus se mai află

încă acolo, în piatră fiind gravată *menora* din Templu, capturată de el. În palatul său a păstrat draperia care închidea Sfânta Sfintelor şi o copie a scripturilor – ce păcat că nu a supravieţuit!

După căderea Ierusalimului n-au mai rămas decât trei centre ale rezistenţei evreieşti – Herodium, cucerit curând după aceea, Maherus, cucerit în 72 d. Cr., şi Masada, spectaculoasa stâncă înaltă de 400 de metri, la marginea deşertului iudeu, pe care Irod o transformase într-o mare fortăreaţă, în 37–31 î. Cr. Nu se putea ajunge la ea decât pe o „potecă şerpească", după cum a denumit-o Iosephus. Evreii au pus stăpânire pe ea în anul 66 d. Cr. printr-o „stratagemă", eroul acestui episod fiind Menahem, fiul lui Iuda Galileianul – fondator zelot şi revoluţionar executat[346]. Dar Menahem a fost ucis într-una dintre nenumăratele lupte pentru putere din Ierusalim, încât conducerea fortăreţei Masada a revenit nepotului său Eleazar. Când a fost asediată de către generalul roman Flavius Silva, în 72 d. Cr., în fortăreaţă se găseau 960 de insurgenţi şi refugiaţi, bărbaţi, femei şi copii. În 1963–1965, locul a fost escavat extensiv de către Yigael Yadin, cu o adevărată armată de arheologi şi mii de voluntari din întreaga lume. Detaliile asediului au fost reconstituite. Silva a avut la dispoziţie întreaga legiune a X-a, plus trupe auxiliare, precum şi nenumăraţi prizonieri de război evrei pe post de braţe de muncă. Cucerirea fortăreţei era în mod esenţial o problemă de inginerie militară, de tipul celei în care Roma excela. Cedarea fortăreţei era inevitabilă şi, când acest lucru a devenit evident, Eleazar i-a obligat sau i-a convins pe apărătorii rămaşi încă în viaţă să comită o sinucidere în masă. Iosephus redă ceea ce presupune el a fi ultimul discurs al lui Eleazar. Două femei şi cei cinci copii ai lor au supravieţuit ascunzându-se într-o peşteră. Bucăţi de haine, sandale, oase, schelete întregi, coşuri, fragmente din tot felul de obiecte personale – cămări rămase intacte pentru a dovedi romanilor că sinuciderea în masă nu a fost dictată de foame –, monede naţionale, armuri şi săgeţi sunt martori muţi ai asediului. O dovadă a curajului fără de speranţă al apărătorilor, mult mai elocventă decât impresionanta descriere realizată de Iosephus. Printre rămăşiţele descoperite se găsesc şi ceea ce par a fi beţigaşele folosite de ultimii zece supravieţuitori, pentru a vedea cine îi va ucide pe toţi ceilalţi şi apoi se va sinucide. Dovezi numeroase, atestând desfăşurarea serviciului religios în sinagoga fortăreţei, şi fragmente din paisprezece suluri ale unei cărţi biblice, sectare şi apocrife, indică faptul că această garnizoană avea o populaţie de militanţi cu frica lui Dumnezeu, profund influenţaţi de extraordinara putere a literaturii iudaice[347].

În urma asediului, Ierusalimul a rămas un oraş în ruină, cu Templul distrus şi cu zidurile transformate în praf şi pulbere. Dar cumplita experienţă a acestor şapte ani sângeroşi nu a pus capăt ciocnirilor

dintre greci şi evrei, nici capacităţii sentimentului religios de a-i împinge pe evreii pioşi, tineri şi bătrâni, spre apărarea violentă a credinţei lor, oricât de lipsită de speranţă. Sentimentele antisemite au continuat să se răspândească. Căderea Ierusalimului a fost menţionată drept dovadă că Dumnezeu îi ura pe evrei. Filostrat afirma, în a sa *Vita Apollonii*, că atunci când Elena din Iudeea i-a oferit lui Titus o cunună de lauri, după ce acesta a cucerit oraşul, Titus a refuzat-o pe motiv că nu avea niciun merit în victoria asupra unui popor părăsit de propriul lui Dumnezeu. Puţin probabil să fi rostit asemenea cuvinte un comandant profesionist, care purtase un război greu împotriva unui duşman foarte hotărât. Dar este tipic pentru propaganda antisemită care, în acel moment, se manifesta pretutindeni. Horaţiu şi Marţial se abţineau să fie prea critici, în schimb Tacit a dat glas tuturor invectivelor greceşti. După anul 100 d. Cr., evreii au fost atacaţi cu şi mai mare înverşunare, fiind acuzaţi că subminau clasele de jos şi că introduceau idei noi şi distructive – o acuzaţie ce avea să-şi găsească ecou de-a lungul secolelor[348]. Prin urmare, oraşele din diaspora erau permanent tulburate de neînţelegeri, în special între 115 şi 117.

Ultimele revolte evreieşti au fost grăbite de un val de ostilitate din partea stăpânirii, îndreptată împotriva evreilor, în timpul domniei lui Hadrian, care a stat în Orient între 128 şi 132. Iniţial plin de înţelegere faţă de evrei, la un moment dat a adoptat o atitudine ostilă, poate sub influenţa cercului lui Tacit. A ajuns să antipatizeze religiile orientale în general şi să manifeste o adevărată repulsie faţă de circumcizie, pe care o considera drept un alt fel de castrare, o formă de automutilare pe care a interzis-o sub ameninţarea pedepsei cu moartea. Hadrian a introdus o politică panelenistă în toate regiunile orientale, unul dintre proiectele sale fiind acela de a crea un nou polis păgân pe ruinele Ierusalimului, cu un templu roman dedicat lui Jupiter, înălţat pe Muntele Templului.

Dio Cassius, istoricul roman – sursa noastră principală pentru aceşti ani –, spune că evreii nu au îndrăznit să se răscoale cât a stat Hadrian în Orient, deşi s-au înarmat în taină şi şi-au construit fortificaţii ascunse. În zonă staţionau două legiuni. Dar, imediat după plecarea lui Hadrian, evreii din Iudeea au lansat atacul şi, spune Dio, „evreii din întreaga lume s-au răsculat şi li s-au alăturat, şi au dat multe bătăi de cap romanilor, în secret sau pe faţă, şi chiar şi mulţi dintre neevrei au venit în ajutorul lor”[349]. Revolta a durat patru ani. Pierderile suferite de romani au fost mari, ne spune Dio. În Palestina au fost concentrate legiuni din întregul imperiu, inclusiv din Britania şi de la Dunăre, încât evreii au ajuns să se înfrunte cu nu mai puţin de douăsprezece dintre acestea. Şi, din nou, metodele romane au acţionat încet, dar sistematic şi sigur, dezbinând şi izolând forţele rebele, flămânzind grupurile răzleţe şi obligându-le să se predea, apoi, treptat,

strângând laţul în jurul centrelor de rezistenţă rămase. Evreii au ocupat o vreme Ierusalimul, dar oraşul nu mai avea ziduri şi nu mai putea fi apărat. Stăpâneau câteva fortăreţe şi sistemele lor de tuneluri, ca de exemplu la Herodium, care au fost scoase la lumină. Din câte se pare, şi-au stabilit sediul central în ceea ce era atunci oraşul Betar, situat pe dealurile Iudeei, la sud-vest de capitală, bastion care a căzut în mâinile romanilor în 135 d.Cr.

Proporţiile şi succesul iniţial ale revoltei au fost posibile datorită faptului că în acest caz evreii, sau cel puţin elementele lor militante, s-au unit sub conducerea unei unice personalităţi puternice. Shimon bar Kohba, sau Kosiba, este una dintre cele mai enigmatice figuri din istoria evreilor, şi numele său – unul sau mai multe – a stârnit dispute savante intense, dar neconcludente. Rebelii evrei mai întreprinzători, cum a fost Iuda din Galileea, pretindeau că sunt Mesia pentru a atrage şi mai mulţi susţinători – motivul principal pentru care romanii doreau să-l crucifice pe Isus Cristos. După mărturia episcopului Eusebius, o sursă creştină ostilă, Shimon a formulat, într-adevăr, pretenţii mesianice, şi numele său, Kohba sau „steaua", are legătură cu profeţia din Numerii, „o stea răsare din Iacov; un toiag se ridică din Israel şi va lovi pe căpeteniile Moabului şi pe toţi fiii lui Set îi va zdrobi"[350]. O sursă rabinică susţine că el a fost recunoscut drept Mesia de către cel mai mare cărturar al epocii, rabi Akiva ben Iosif (cca 50–135 d.Cr.)[351]. Akiva este un caz social interesant, căci se trăgea dintr-o familie foarte umilă, de *am ha-aretz*, fără ştiinţă de carte, şi vreme îndelungată (după cum singur mărturiseşte) a urât erudiţia şi a fost păstor. Cu timpul, a devenit un erudit de prestigiu, dar a continuat să manifeste o preocupare profundă pentru cei săraci şi poate că acesta este motivul pentru care s-a alăturat răscoalei (dacă a făcut-o cu adevărat; în această privinţă, tradiţia a fost îndelung pusă în discuţie). Dar alţi rabini nu i-au urmat exemplul. În conformitate cu Talmudul din Ierusalim, când Akiva a spus despre Shimon: „Acesta este Regele Mesia", rabi Iohanan ben Torta ar fi replicat: „O, Akiva, iarba va creşte printre fălcile tale şi Fiul lui David tot nu va fi venit."[352]

Shimon nu-şi spunea „Steaua", ci „Kosiba", iar monedele pe care le-a bătut nu pomenesc de Mesia, ci se referă la el sub titulatura de „Shimon Nasi [prinţ] al lui Israel". Principalul său sfătuitor spiritual nu a fost Akiva, ci unchiul său, Eleazar din Modiin, al cărui nume figurează şi el pe unele dintre monedele sale; dar către sfârşitul răscoalei cei doi bărbaţi au început să se certe, şi Eleazar a fost omorât de către fiul său[353]. Din fragmentele documentare pe care le avem, am putea înţelege că Shimon nu s-a prea bucurat de sprijinul evreilor eruditi şi, până la urmă, a pierdut şi puţinul sprijin pe care-l primise. Între anii 1952 şi 1961, arheologii care făceau săpături în deşertul Iudeei au descoperit obiecte care aveau legătură cu răscoale din

diferite locuri, în special în ceea ce este numit „Grota scrisorilor”. Multe dintre aceste documente, în ebraică, aramaică şi greacă, au fost scrise şi semnate în numele lui. Sunt descoperiri ce atestă faptul că aceia care au făcut răscoala au fost evrei ortodocşi, care s-au străduit din răsputeri, în ciuda condiţiilor disperate, să respecte legea mozaică – Sabatul, sărbătorile, îndatoririle sacerdotale şi levitice, de exemplu. Dar nu se spune nicăieri că Shimon se considera un Mesia, cel uns ca atare, sau un lider spiritual în orice alt fel. Scrisorile îl arată controlând un teritoriu extins, preocupat de loturile date în arendă, de stocurile agricole, de mobilizarea zonelor rurale, ca să asigure forţe umane şi hrană pentru războiul pe care-l purta. Era întru totul un conducător profan, un *nasi*, după cum se autointitulează în scrisori, aspru, practic, intransigent, neîndurător: „Invoc Cerurile drept martor. […] Te voi pune în lanţuri”; „de nu vei face precum ţi se cere, pedepsit vei fi”; „Duci un trai bun, mănânci şi bei din ceea ce este al casei lui Israel, iar de fârtaţi nici că-ţi pasă”[354]. Legendele rabinice ulterioare ţesute în jurul „Fiului unei Stele” par să nu aibă o bază reală. Shimon era mai mult un fel de prototip pentru luptătorul sionist modern: câtuşi de puţin romantic, profesionist, un om care a trăit şi a murit ca un luptător de gherilă şi un naţionalist.

Shimon a fost omorât în Betar, iar Akiva – capturat şi aruncat în închisoare, unde l-au torturat până a murit, smulgându-i carnea de pe trup cu „piepteni de fier”. Dio ne spune că „foarte puţini dintre rebeli au fost cruţaţi”. Răzbunarea romanilor a fost cumplită: în 50 de fortăreţe, unde rebelii opuseseră rezistenţă, precum şi în 985 de oraşe, sate şi aşezări rurale, Dio spune că au murit 580.000 de evrei în luptă şi „un număr nesfârşit din pricina foametei, focului şi sabiei. Aproape toată ţara Iudeei a fost pustiită”[355]. La finele secolului al IV-lea d. Cr., Sfântul Ieronim, aflat în Betleem, vorbea despre faptul, devenit loc comun, că după înfrângere au fost atât de mulţi sclavi evrei, încât preţul a scăzut la mai puţin de un cal.

Neabătut, Hadrian şi-a dus la îndeplinire planul de a transforma Ierusalimul ruinat într-un polis grec. A astupat toate găurile oraşului vechi cu moloz, pentru a nivela locul, în afara marginii oraşului, a înlăturat toate sfărâmăturile şi gunoaiele pentru a ajunge la stânca de dedesubt şi a o escava, ca să procure blocurile de piatră necesare construcţiilor publice plănuite pentru partea nivelată. Noul oraş avea să fie primul al cărui plan de construcţie a corespuns în mare Vechiului Oraş al Ierusalimului din zilele noastre. Drumul principal dinspre nord intra prin actuala Poartă Damasc; principala poartă de răsărit era cea care mai târziu avea să fie cunoscută drept Poarta Sfântului Ştefan, încununată atunci cu un arc triumfal din care au rămas ruinele. Oraşul pe care l-a construit Hadrian s-a numit Aelia Capitolina. Vorbitorii de limbă greacă au fost strămutaţi în oraş pentru

a-l popula, evreilor fiindu-le interzis să intre, sub ameninţarea pedepsei cu moartea. E posibil ca această regulă să nu fi fost aplicată cu stricteţe; în tot cazul, a fost abrogată complet la mijlocul secolului al IV-lea, în timpul domniei împăratului păgân recidivist Iulian. Oricum, evreii izbuteau să viziteze o parte a vechilor ruine, cunoscute în prezent sub numele de Zidul Plângerii, de câte ori se aniversa distrugerea oraşului. În comentariul său despre Tzefania, Ieronim ne descrie un tablou tulburător şi necruţător totodată:

> *În ziua Distrugerii Ierusalimului, vezi oameni trişti care vin să-l viziteze, femei mărunţele şi neputincioase, bărbaţi bătrâni acoperiţi de zdrenţe şi apăsaţi de ani, arătând atât prin trupurile lor, cât şi prin veşminte furia Domnului. O mulţime de făpturi demne de milă se adună sub lucioasa grindă a Domnului şi învierea lui sclipitoare, iar dinaintea unei flamuri strălucitoare, ce poartă semnul crucii şi flutură de pe Muntele Măslinilor, ei plâng pe ruinele Templului. Cu toate acestea, nu sunt demni de milă.*[356]

Cele două catastrofe, din 70 şi din 135 d. Cr., au pus efectiv capăt istoriei statului evreu în Antichitate. Evenimentele au avut două consecinţe imediate, de o mare importanţă istorică. Prima a fost separarea definitivă a iudaismului de creştinism. Prin ceea ce a scris în deceniul din preajma anului 50 d. Cr., Pavel a repudiat practic legea mozaică drept mecanism de justificare şi salvare, prin aceasta fiind – după cum am văzut – în acord cu învăţăturile lui Isus. La o întrunire cu liderii iudeo-creştini din Ierusalim, el şi-a câştigat dreptul să-i scutească pe convertiţii neevrei de obligaţiile impuse de religia iudaică. Asta însă nu însemna neapărat că evreii şi creştinii vor ajunge să considere că credinţele se excludeau reciproc, iar pe sprijinitorii lor drept duşmani unii altora. Evanghelia după Luca, scrisă probabil în anii 60 d. Cr., aminteşte oarecum de scrierile evreilor elenişti din diaspora, adresate celor care ar fi putut să se convertească la iudaism. Scopul lui Luca pare să fi fost acela de a rezuma şi a simplifica Legea, pe care o considera drept un corpus de obiceiuri evreieşti mai luminate – etica unui anume popor. Pietatea era aceeaşi, atât printre evrei, cât şi printre neevrei; amândouă constituiau calea prin care sufletul era pregătit să primească evanghelia. Neevreii îşi aveau şi ei obiceiurile lor bune, iar Dumnezeu nu-i discrimina pe aceia care nu aveau Legea, adică obiceiurile evreieşti. Dumnezeu nu-i discrimina nici pe evrei. Amândouă categoriile erau salvate prin credinţă şi graţie divină[357].

Ideea că atât evreii, cât şi neevreii se puteau converti la creştinism ca un fel de suprareligie nu a reuşit să supravieţuiască evenimentelor din 66–71 d. Cr., care au distrus practic vechea biserică iudeo-creştină din Ierusalim[358]. Probabil că majoritatea membrilor săi au pierit.

Supravieţuitorii s-au împrăştiat. Tradiţia lor a încetat să mai fie în vreun fel creştinism în sensul general acceptat, supravieţuind doar ca o sectă modestă, a ebioniţilor, declaraţi până la urmă drept eretici. În vidul astfel creat, creştinismul elenist a înflorit, ocupând tot spaţiul doctrinar. Drept efect, credinţa creştină s-a concentrat încă şi mai acerb asupra felului în care a prezentat Pavel moartea şi învierea lui Cristos drept mecanism al mântuirii – la rândul ei prefigurată în mod limpede în învăţăturile lui Cristos – şi asupra naturii acestui mântuitor desemnat ca atare. Ce pretindea Isus că este? Termenul folosit de el cel mai adesea, şi folosit şi de alţii referitor la el, este „Fiul Omului". Ceea ce putea să însemne foarte mult, sau foarte puţin, sau absolut nimic – doar că Isus a spus că era om, sau omul anume pentru această misiune a lui[359]. Se poate argumenta că Isus se considera doar un *hasid* evreu charismatic[360]. Dar ideea că Isus era de origine divină, implicită în învierea lui şi în faptul că el a prorocit acest miracol, precum şi în epifaniile sale ulterioare, a existat chiar de la începutul creştinismului apostolic. Mai mult, a fost însoţită de credinţa – la fel de timpurie – că el a instituit ceremonia împărtăşaniei, anticipându-şi moartea şi învierea pentru ispăşirea păcatelor; carnea şi sângele lui (esenţa sacrificiului) căpătau astfel forma pâinii şi a vinului. Apariţia împărtăşaniei, „sacrificiul sfânt şi desăvârşit", ca substitut pentru formele de sacrificiu iudaice, confirma doctrina apoteozei lui Isus. La întrebarea: A fost Isus Dumnezeu sau nu? creştinii au răspuns: amândouă. După anul 70 d. Cr., răspunsul lor era unanim şi tot mai categoric. Ceea ce a dus la inevitabilitatea separării de iudaism. Evreii puteau accepta descentralizarea Templului; mulţi o făcuseră de mult, iar curând toţi au fost nevoiţi să o facă. Puteau să accepte o percepere diferită a Legii? Ceea ce nu puteau ei să accepte era îndepărtarea oricărei distincţii pe care o stabiliseră dintotdeauna între Dumnezeu şi om, deoarece aceasta era esenţa teologiei iudaice, credinţa care, mai presus de orice altceva, îi despărţea de păgâni. Înlăturând această distincţie, creştinii s-au desprins în mod irevocabil de credinţa iudaică.

Mai mult chiar, au făcut acest lucru într-un mod care, la rândul său, a făcut ca antagonismul dintre cele două forme de monoteism să devină inevitabil, ireconciliabil şi înverşunat. Evreii nu puteau să accepte divinitatea lui Isus ca om-creat-de-Dumnezeu fără să repudieze dogma centrală a credinţei lor. Creştinii nu puteau să accepte că Isus era mai prejos de Dumnezeu fără să repudieze esenţa şi scopul mişcării lor. Dacă Cristos nu era Dumnezeu, creştinismul era egal cu zero. Dacă Cristos era Dumnezeu, atunci iudaismul era fals. Nu putea să existe niciun compromis în această privinţă. Fiecare credinţă era astfel o ameninţare la adresa celeilalte.

Disputa era cu atât mai îndârjită cu cât, neînţelegându-se asupra aspectului esenţial, cele două credinţe conveneau practic asupra

tuturor celorlalte aspecte. Creştinii au luat de la iudaism Pentateuhul (inclusiv codul moral şi etic), profeţii şi cărţile înţelepciunii şi mult mai mult din apocrife decât erau evreii înşişi dispuşi să canonizeze. Au luat liturghia, căci până şi împărtăşania avea rădăcini iudaice. Au luat conceptul de zi de Sabat şi de zile de sărbătoare, tămâia şi candelele, psalmii, imnurile şi muzica corală, vestimentaţia şi rugăciunile, preoţii şi martirii, citirea cărţilor sacre şi instituţia sinagogii (transformând-o în biserică). Au luat chiar şi noţiunea de autoritate clericală – pe care evreii aveau s-o modifice curând – sub forma de mare preot, pe care creştinii i-au transformat în patriarhi şi papi. Nu există nimic în începuturile bisericii, în afară de cristologie, care să nu fi fost prefigurat de iudaism.

Nu este mai puţin semnificativ faptul că creştinii au apărut din tradiţia literară iudaică şi, ca atare, au moştenit, printre alte lucruri, polemica sacră iudaică. După cum am văzut, aceasta era moştenirea martirologiilor macabeilor şi un element foarte important în scrierile iudaice din secolul I d. Cr. Cele dintâi scrieri creştine folosesc tonul ostil cu care se adresau unii altora sectarii evrei. În momentul în care ruptura dintre creştinism şi iudaism a devenit insurmontabilă, singura formă de comunicare dintre ei a fost cea polemică. Cele patru evanghelii, care au devenit foarte curând Tora creştinismului, încorporau tradiţia polemic-sectară iudaică. Din acest punct de vedere, limbajul lor se aseamănă cu Manuscrisele de la Marea Moartă şi, la fel ca în cazul acestor manuscrise, trebuie privite ca o dispută interiudaică. Expresia „evreii" apare de cinci ori în fiecare din evangheliile după Matei şi Luca, de şase ori în Marcu şi de şaptezeci şi unu de ori în Ioan. Şi aceasta nu pentru că Evanghelia după Ioan a căpătat formă scrisă mai târziu, fiind astfel mai ostilă iudaismului. În forma sa iniţială, Ioan poate chiar să fi fost prima dintre evanghelii. În Ioan, „evreii" par să însemne multe lucruri diferite – saducheii, fariseii sau amândouă în acelaşi timp, paznicii Templului, comunitatea evreiască, Sanhedrinul, clasa conducătoare evreiască –, dar şi oamenii ca atare. Cel mai obişnuit sens este „cei care se opun învăţăturilor lui Isus"[361]. Evanghelia după Ioan este pur şi simplu polemică-erezie. Când călugării de la Qumran scriu despre „fiii lui Belial", se referă la adversarii lor în cadrul iudaismului, aducându-le exact aceleaşi reproşuri ca în Ioan: „Voi sunteţi din tatăl vostru diavolul". La fel, Documentul de la Damasc folosea expresiile „evrei", „ţara lui Iuda" şi „casa lui Iuda" în acelaşi context ca şi Ioan, cu referire la adversarii lor evrei, a căror voce predomină în mod obişnuit[362]. Cel mai jignitor şi mai dăunător pasaj din evanghelii se găseşte, de fapt, la Matei, citat uneori drept cel mai „proevreiesc" text din Noul Testament. E vorba de momentul când, după ce Pilat se spală pe mâini, „poporul" exclamă: „Sângele Lui asupra noastră şi asupra copiilor noştri!"[363],

ceea ce arată, în mod explicit, că evreii acceptă moartea lui Isus ca pe o povară ce va fi dusă de descendenţii lor. Acest incident este încă şi mai pregnant în povestea despre patimile lui Cristos din Evanghelia după Petru apocrifă[364].

Din păcate, aceste polemici religioase de specialitate, aceste exerciţii literare în *odium theologicum*, au fost scoase din contextul lor istoric, devenind fundament pentru o condamnare generală din partea creştinilor a poporului evreu. Polemica ar trebui evitată, avea să observe ulterior Erasmus, „din pricină că lungul război al vorbelor şi scrierilor se încheie cu lovituri". Acuzaţia de vină colectivă din Matei şi cea de „fii ai diavolului" din Ioan au fost unite pentru a forma miezul unei ramuri a antisemitismului specific creştine, care s-a suprapus şi s-a contopit cu străvechea tradiţie antisemită păgână tot mai răspândită, pentru a forma cu timpul o puternică maşină a urii.

Prăbuşirea bisericii iudeo-creştine după anul 70 d. Cr. şi triumful creştinismului elenist i-au determinat pe evrei, la rândul lor, să-i atace violent pe creştini. Rugăciunile evreieşti zilnice împotriva opozanţilor datează de la programul elenistic de reformă din secolul al II-lea î. Cr. – Ecclesiasticul, polemica înţelepciunii, scrisă de Ben Sira (pe care sicarii l-au avut cu ei la Masada), îl ruga pe Dumnezeu: „Deşteaptă mânia Ta şi varsă iuţimea Ta. Pierde pe vrăjmaşi şi distruge pe potrivnic."[365] Rugăciunea împotriva ereticilor, cunoscută iniţial drept „Binecuvântarea Celui care-i umileşte pe aroganţi", a intrat în serviciul divin zilnic, numit Amida, drept a Douăsprezecea Binecuvântare. La un moment dat, fusese îndreptată în mod specific împotriva saducheilor. În timpul domniei lui Raban Gamaliel II (cca 80–cca 115 d. Cr.), a Douăsprezecea Binecuvântare, sau *Birkat ha-Minim* („Binecuvântare cu privire la eretici"), a fost reformulată pentru a se aplica şi creştinilor, şi acesta pare să fi fost momentul în care adepţii evrei ai lui Cristos, atâţia câţi mai rămăseseră, au fost alungaţi din sinagogă. În anul 132, când a avut loc răscoala, creştinii şi evreii erau consideraţi adversari pe faţă, chiar duşmani. Într-adevăr, comunităţile creştine din Palestina au cerut romanilor să li se acorde evreilor un statut religios aparte, iar autorul creştin Iustin Martirul (cca 100–cca 165), care trăia în Neapolis (Nablus), a relatat că discipolii lui Shimon bar Kohba au masacrat atât comunităţile creştine, cât şi pe cele greceşti. În această perioadă apar primele polemici anticreştine în comentariile biblice iudaice.

A doua consecinţă a eşecului definitiv al iudaismului de stat a fost o schimbare profundă în natura şi scopul activităţilor evreilor. Începând cu anul 70 d. Cr., şi încă şi mai mult după 135 d. Cr., iudaismul a încetat să mai fie o religie naţională, în sens concret şi vizibil, iar evreii au fost expatriaţi. În schimb, atât evreimea, cât şi iudaismul au devenit sinonime cu studiul şi aplicarea Torei. Este dificil să încadrăm

istoria poporului evreu într-o taxonomie generală a dezvoltării naţionale şi religioase, dat fiind caracterul unic al fenomenului. Într-adevăr, istoricul preocupat de istoria evreilor se confruntă permanent cu problema categorisirii unui proces care nu are corespondent în istorie. Concentrarea iudaismului şi a naţiunii ebraice asupra Torei a evoluat constant încă din ultima fază a regatului lui David. Reformele lui Iosia, Exilul, întoarcerea din Exil, activitatea lui Ezdra, triumful macabeilor, apariţia fariseismului, a sinagogii, a şcolilor, a rabinilor – toate aceste evoluţii, fiecare la rândul său, au întemeiat, iar apoi, în mod progresiv, au consolidat dominaţia absolută a Torei în existenţa religioasă şi socială a evreilor. În acest fel, Tora a slăbit celelalte instituţii ale iudaismului şi evreimii. După 135, dominaţia ei s-a desăvârşit, întrucât nu mai rămăsese nimic altceva. Rigoriştii, în parte premeditat, în parte din pricina catastrofelor pe care le provocaseră, eliminaseră tot ce ar mai fi putut să existe.

A fost acest fapt providenţial, sau nu? Pe termen scurt, din perspectiva secolului al II-lea d. Cr., evreii păreau să fi fost un grup naţional şi religios puternic, care cochetase cu ruinarea sa şi, în cele din urmă, avusese parte de ea. Aproape pe întreg parcursul secolului I, evreii nu numai că au constituit a zecea parte din imperiu şi o proporţie încă şi mai mare în anumite oraşe mari, ci au continuat să se înmulţească. Erau posesorii noii idei transcendentale a epocii: monoteismul etic. Aproape toţi ştiau să scrie şi să citească. Aveau unicul sistem de asistenţă socială din lume. Făceau prozeliţi în toate grupurile sociale, inclusiv cele sus-puse. Unul sau mai mulţi dintre împăraţii flavieni ar fi putut uşor deveni evreu, aşa cum avea să se creştineze Constantin, 250 de ani mai târziu. Iosephus avea dreptate când se lăuda: „Nu există niciun singur oraş grec sau barbar, nicio singură naţie unde să nu se respecte datina zilei a şaptea, când cu toţii lăsăm deoparte orice treabă şi ţinem posturile şi aprindem candelele […] şi precum Dumnezeu este pretutindeni în univers, astfel şi Legea şi-a găsit drumul până în inimile tuturor oamenilor”. Un secol mai târziu, întregul proces se răsturnase. Ierusalimul nu mai era câtuşi de puţin un oraş evreiesc. Alexandria, a cărei populaţie fusese odată formată în proporţie de 40% din evrei, şi-a pierdut complet vocea evreiască. Uriaşul număr de victime înregistrate în cele două răscoale, menţionat de diverşi autori precum Iosephus, Tacit şi Dio (Tacit spune că numai în luptele din 66–70 au fost omorâţi sau vânduţi ca sclavi 1.197.000 de evrei), poate să fie exagerat, dar este limpede că populaţia evreiască din Palestina a scăzut dramatic în această perioadă. În diaspora, comunităţile creştine tot mai numeroase nu numai că au furat de la evrei cele mai bune idei sociale şi teologice, şi prin aceasta rolul de „lumină pentru neevrei”, ci şi-au şi croit drumuri tot mai largi în sânul maselor evreieşti înseşi, evreii din diaspora

formând una dintre sursele principale de convertiţi creştini[366].

Pe lângă faptul că populaţia evreiască s-a redus simţitor atât în ţară, cât şi în diaspora, s-a îngustat dramatic şi orizontul iudaic. În epoca lui Irod cel Mare, evreii începeau să ia parte activă la viaţa culturală şi economică a noului imperiu. Un om ca Filon Iudeul (cca 30 î. Cr.–cca 45 d. Cr.), care aparţinea uneia dintre cele mai bogate şi mai cosmopolite familii din diaspora din Alexandria, educat în spiritul Septuagintei, vorbind şi scriind minunat în greacă, cunoscător al întregii literaturi greceşti, istoric şi diplomat şi – pe drept – considerat un foarte mare filosof profan, era în acelaşi timp un evreu evlavios şi un fecund comentator atât al cărţilor Pentateuhului, cât şi al întregului corpus de legi iudaice[367]. Filon întruchipa cea mai bună tradiţie a raţionalismului iudaic. Cărturarii creştini aveau să-i fie profund îndatoraţi mai târziu pentru felul în care a tălmăcit Vechiul Testament, mai ales în sensul alegoric. Prezentarea pe care o face Filon spiritului iudaismului este profundă, originală, creatoare, iar faptul că, din câte se pare, nu cunoştea limba ebraică ne indică măsura în care evreii luminaţi de la începutul erei creştine s-au integrat în civilizaţia internaţională şi în cultura profană fără să sacrifice niciun element esenţial al credinţelor lor. Totuşi, pe la mijlocul secolului al II-lea, un om cu o perspectivă intelectuală atât de vastă ca a lui Filon nu şi-ar mai fi găsit locul în comunitatea evreiască. Această comunitate încetase să-şi mai scrie istoria. Nu se mai angaja în niciun tip de filosofie speculativă. Toate formele sale tradiţionale – cărţile de înţelepciune, poezia, psalmii, alegoria, povestirile istorice, scrierile apocaliptice – fuseseră abandonate. De-acum se angajase, cu o concentrare şi o sinceritate pline de pasiune, într-o formă literară solitară: comentarea legilor religioase. Şi şi-a continuat această activitate timp de sute de ani, dând uitării trecutul său mai bogat, fără să bage de seamă existenţa vreunui ferment intelectual în lumea exterioară.

Cu toate acestea, închiderea în sine a iudaismului, apogeul logic a şapte secole de rigorism tot mai accentuat, a constituit probabil chiar condiţia supravieţuirii sale şi, totodată, a poporului evreu ca entitate distinctă. Evreii nu au dispărut pur şi simplu din documentele istorice, aşa cum s-a întâmplat cu multe popoare în marile şi zbuciumatele mişcări de populaţie din Antichitatea târzie. Nu şi-au pierdut identitatea în comunităţile de la începutul Evului Mediu timpuriu – aşa cum s-a întâmplat cu romanii şi elenii, cu galezii şi celţii, sau cu milioanele de evrei din diaspora, care s-au creştinat. Iudaismul şi ceea ce a rămas din evreime s-au păstrat în chihlimbarul Torei. Iar faptul că s-au păstrat şi au supravieţuit nu a fost câtuşi de puţin un capriciu inexplicabil al istoriei. Evreii au supravieţuit deoarece perioada de introspecţie intensă le-a permis liderilor intelectuali să extindă Tora,

transformând-o într-un sistem de teologie morală şi legi ale comunităţii de o extraordinară coerenţă, consistenţă logică şi forţă socială. După ce au pierdut regatul lui Israel, evreii au preschimbat Tora într-o fortăreaţă a minţii şi a spiritului, în care puteau vieţui în siguranţă şi chiar cu un sentiment de mulţumire.

Această mare încercare în metafizica socială a început destul de modest, în perioada care a urmat după căderea Ierusalimului în 70 d. Cr. Familiile sacerdotale ereditare şi clasa superioară tradiţională evreiască în întregul ei au pierit în ruinele oraşului. Ca urmare, evreii s-au constituit într-o catedocraţie – erau conduşi din scaunul profesoral. Un element, de altfel, inerent dintotdeauna iudaismului – oare profeţii nu erau instrumente prin care Dumnezeu îşi instruia poporul? Acum însă devenea explicit. Tradiţia ne spune că rabinul fariseic Iohanan ben Zakai, al doilea în rang în conducerea Sanhedrinului, a fost scos clandestin într-un sicriu din Ierusalimul asediat. Împotrivindu-se răscoalei, el pleda pentru acel element cu rădăcini adânci în iudaism care credea că Dumnezeu şi credinţa erau mai bine servite fără povara şi corupţia statului. Autorităţile romane i-au îngăduit să înfiinţeze un centru pentru reglementarea religiei iudaice la Iavne (Iamnia), în apropierea coastei, la vest de Ierusalim. Acolo au fost înmormântaţi Sanhedrinul şi statul, în locul lor întâlnindu-se un sinod al rabinilor într-o vie, lângă o hulubărie, sau în mansarda unei case. Rabinul şi sinagoga au devenit instituţiile normative ale iudaismului, care din acel moment avea să fie o credinţă congregaţionalistă. Academia din Iavne stabilea calendarele anuale iudaice. Tot ea a încheiat canonizarea Bibliei. A hotărât că, în ciuda distrugerii Templului, anumite ceremonii, precum solemnitatea mesei de Paşte, aveau să fie îndeplinite cu regularitate. A stabilit forma rugăciunilor comunitare şi regulile de post şi pelerinaj. Noul spirit al iudaismului era în mod vădit o reacţie la exaltările violente ale zeloţilor şi naţionaliştilor. „Nu vă grăbiţi să distrugeţi altarele neevreilor”, se pare că ar fi spus rabi Iohanan, „căci altfel veţi fi nevoiţi să le clădiţi din nou cu propriile mâini”. Sau: „Dacă plantaţi copaci şi cineva vă spune că a venit Mesia, întâi puneţi puietul în pământ şi apoi vă duceţi să-l întâmpinaţi pe Mesia.”[368] La Iavne, sabia a fost dată uitării, acolo domnea condeiul. Sistemul era o oligarhie care se perpetua de la sine, academia alegând sau „numind” noii rabini după criteriul erudiţiei şi al meritelor fiecăruia. Autoritatea însă tindea să fie acordată familiilor care se distingeau în mod deosebit prin erudiţia lor. La timpul cuvenit, urmaşii lui rabi Iohanan au fost daţi la o parte de rabi Gamaliel II, fiul unui om care fusese dascălul Sfântului Pavel. Romanii îl recunoşteau drept *nasi*, sau patriarh.

Aceşti cărturari, în totalitatea lor, au refuzat să se alăture revoltei lui Bar Kohba, care însă i-a afectat şi pe ei. Adesea erau nevoiţi să se

întâlnească în taină. Academia însăşi n-a mai putut fi păstrată şi, după înăbuşirea răscoalei, autorităţile rabinice s-au mutat în oraşul Usha, din vestul Galileei. Majoritatea rabinilor erau săraci. Prestau, de obicei, munci fizice. Este greu de reconstituit istoria acelor vremuri, deoarece evreii înşişi încetaseră să o mai scrie, iar documentele biografice sau conţinând alte informaţii apar accidental şi fără să fie ancorate în cronologia schimbărilor halachice sau ale cârmuirilor legale, ori în poveştile sau legendele agadice. Societatea academică iudaică n-a fost întotdeauna omogenă şi închisă. Unul dintre cei mai mari cărturari de la Iavne, Elisha ben Avuia, a devenit eretic. Dar unul dintre elevii săi, rabi Meir, cel mai mare cărturar al secolului al II-lea, se prea poate să fi fost un prozelit. Femeile îşi aveau şi ele rolul lor. Bruria, soţia lui Meir, a devenit ea însăşi o autoritate halachică de frunte. Uneori, evreii erau hărţuiţi şi chiar persecutaţi de autorităţile imperiale. Alteori erau lăsaţi în pace. Mai existau şi situaţii în care colaborau armonios cu Roma. Liderii lor primeau în stăpânire pământuri imperiale şi li se îngăduia să exercite largi puteri judecătoreşti. Cărturarul creştin Origen (185–254) spune că *nasi* puteau chiar să impună pedeapsa cu moartea. Este sigur că aveau dreptul să colecteze impozite. Rabi Iehuda Ha-Nasi, sau Iehuda Prinţul, care a trăit în a doua jumătate a secolului al II-lea şi la începutul secolului al III-lea, era un om bogat, avea propria sa gardă şi conducea comunitatea ebraică atât din Galileea, cât şi din sud, aproape ca un potentat profan. Aproape, dar nu întocmai; îşi cheltuia averea pentru a-i sprijini pe ceilalţi cărturari, dintre care cei mai capabili erau puşi în capul mesei în casa lui; îi scutea de impozite, în detrimentul celor care trudeau cu mâinile; iar în vremuri de sărăcie, îi hrănea din propriile sale rezerve, ceea ce nu făcea cu cei neştiutori de carte. Se spune că până şi servitoarea lui cunoştea ebraica şi ştia să explice înţelesul unor cuvinte rare. Iuda era un intelectual elitist care nu făcea compromisuri. Obişnuia să spună cu obidă: „Cei neştiutori de carte aduc nenorociri pe lume.”[369]

Dinastii de cărturari au existat chiar şi în perioada celei de a doua uniuni de triburi, când sunt clasificaţi drept *zugot*, sau „perechi”. Au fost cinci perechi de cruciaţi de frunte, ultima fiind a faimosului Hilel, dascălul lui Cristos, şi a adversarului său Shamai. Descendenţii şi adepţii lor, precum şi alţi cărturari care s-au alăturat elitei, sunt cunoscuţi sub numele de *tanaim*. Nepotul lui Hilel, Gamaliel cel Bătrân, a fost primul dintr-o serie de şase generaţii, iar Iehuda Ha-Nasi ultimul. Următoarea generaţie, începând cu rabi Hia Raba, în jurul anului 220 d. Cr., a inaugurat epoca amoraimilor, care a durat cinci generaţii în Iudeea, până la sfârşitul secolului al IV-lea, şi opt generaţii în Babilon, până la sfârşitul secolului al V-lea. Desigur, în Babilon şi în regiunile învecinate existau comunităţi iudaice numeroase, rămase

după Exil. Contactul cu aceste comunităţi era permanent, deoarece evreimea babiloniană accepta calendarele stabilite de autorităţile din Ierusalim, iar mai târziu de către cele din Iavne. De asemenea, evreii babilonieni veneau la Ierusalim în pelerinaj ori de câte ori se putea face acest lucru. Iudaismul fariseic sau rabinic a ajuns în Babilonia ca rezultat direct al revoltei lui Bar Kohba, când cărturarii refugiaţi din Iudeea au întemeiat academii pe teritoriul care aparţinea acum parţilor. Aceste instituţii de învăţământ – şcoli – erau concentrate la Sura, la sud de actualul Bagdad, şi la Pumbedita, în vest, unde au înflorit până în secolul al XI-lea. În ceea ce priveşte academiile apusene din Palestina, localizarea lor a variat. Iehuda Ha-Nasi le-a concentrat, în vremea sa, la Bet Shearim, dar după moartea lui au apărut academii importante în Cezareea, Tiberiada şi Lyda (Lod).

Urmele concrete lăsate de această perioadă a istoriei poporului evreu nu sunt impresionante. Arheologii evrei n-au avut, desigur, posibilitatea să facă explorări la faţa locului în Irak. Aşezarea evreiască din Sura a dispărut complet încă din anii 1170, când călătorul evreu Beniamin din Tudela a vizitat acele locuri; oraşul era în ruine, menţionează el în scrierile sale. În schimb, a găsit o comunitate destul de mare la Pumbedita, dar aceasta este şi ultima dată când auzim ceva despre ea. Pe de altă parte, săpăturile întreprinse în 1932 au scos la iveală, pe Eufrat, pe locul fostului Dura Europos, oraşul roman al caravanelor, rămăşiţele unei sinagogi datând din 245 d. Cr., cu inscripţii în aramaică, greacă şi pahlevi-partă. Colonia iudaică de acolo datează, după toate probabilităţile, de pe vremea distrugerii şi exilului Regatului de Nord, dar după răscoalele din 66–70 şi 132–135 li s-au adăugat numeroşi evrei ortodocşi. Chiar şi în aceste condiţii, era o comunitate heterodoxă, probabil ca multe altele din acea epocă. Arhitectura era de tip elenist, desigur, dar surpriza o constituie aproximativ treizeci de fâşii de pergament pictate (care se găsesc la ora actuală în Muzeul Naţional din Damasc), ce ilustrează tema mesianică a Reîntoarcerii, a Restauraţiei şi a Mântuirii. Figurează imagini ale patriarhilor, Moise, Ieşirea, pierderea Chivotului şi regăsirea lui, David şi Estera. Cărturarii asociază aceste picturi cu bibliile ilustrate despre care se crede că au existat în secolele al II-lea şi al III-lea d. Cr. şi care indică faptul că şi arta creştină a avut origine iudaică. Evident, legea privitoare la reprezentări nu mai era respectată în mod strict, în orice caz nu de către toate cercurile iudaice[370].

Un număr de sinagogi şi morminte, datând de pe vremea înţelepţilor, au supravieţuit în Palestina. La Tiberiada, pe lacul Galileea, sinagoga din secolul al IV-lea conţine reprezentări umane şi zoomorfe în mozaicul podelei, precum şi semne zodiacale. Pe dealul din apropierea oraşului se află mormântul unui martir, rabi Akiva,

precum şi acela al lui Iohanan ben Zakai; trei kilometri mai jos, pe malul lacului, este înmormântat rabi Meir. La Capernaum, unde centurionul al cărui servitor a fost tămăduit de către Isus a construit o sinagogă, săpăturile efectuate între 1905 şi 1926 au scos la iveală o altă sinagogă, urmaşa celei dintâi, înălţată în secolele II – III, precum şi gravuri reprezentând *shofar*, *menora*, vasul pentru mană, palmierul şi scutul regelui David. Alte trei sinagogi au fost escavate în Siria şi în nordul Israelului, iar în imediata apropiere a şoselei Nazaret – Haifa se găseşte centrul academic Iehuda Ha-Nasi, de la Bet Shearim, cu sinagoga, catacombele şi cimitirul său – acesta din urmă bogat în artă figurativă şi adăpostind, nu se ştie unde, mormântul lui Iehuda însuşi[371].

Dar rămăşiţele cele mai importante ale acestei epoci de erudiţie colectivă şi individuală le constituie chiar scrierile sfinte. Activitatea cărturărească iudaică dedicată sacrului trebuie privită ca o serie de straturi, fiecare în relaţie de dependenţă cu cele dinainte. Primul strat îl reprezintă Pentateuhul, care, în cea mai mare parte, fusese desăvârşit înainte de Exil, deşi este limpede că s-au mai făcut redactări şi după Întoarcere. Pentateuhul constituie fundamentul legii iudaice scrise, pe care se bazează tot ce urmează. Vin apoi cărţile profeţilor, psalmii şi literatura înţelepciunii, a căror canonizare a fost încheiată, după cum am văzut, în timpul lui rabi Iohanan ben Zakai, între 70 şi 132 d. Cr. La acestea s-au adăugat diverse scrieri necanonice, esenţiale pentru studiul religiei şi al istoriei iudaice: traducerea în limba greacă a Bibliei, sau Septuaginta; operele lui Iosephus; Apocrifele şi diverse papirusuri.

Urmează, apoi, un alt strat, ori stadiu, acela al clasificării şi transpunerii în scris a Legii Orale, ale cărei reguli se strânseseră de-a lungul secolelor. Activitatea respectivă se numea Mishna, însemnând a repeta ori a studia, deoarece iniţial se baza pe memorizare şi recapitulare. Mishna consta din trei elemente: midrash – adică interpretarea Pentateuhului pentru a clarifica diferitele aspecte ale legii; Halacha, plural Halachot, corpusul de hotărâri juridice general acceptate asupra diverselor aspecte luate în particular; şi Agada, sau omiliile, incluzând anecdote şi legende folosite pentru ca oamenii simpli să poată înţelege şi mai bine Legea. Treptat, de-a lungul multor generaţii, aceste interpretări, reglementări şi ilustrări au căpătat formă scrisă. După revolta lui Bar Kohba, şi culminând în opera lui rabi Iehuda Ha-Nasi şi a şcolii sale la sfârşitul secolului al II-lea d. Cr., acest material a fost redactat în formă de carte numită Mishna, „repetiţia” supremă. Are şase ordine, fiecare împărţit într-un număr de opuscule. Primul dintre acestea este *Zeraim*, cu cincisprezece opuscule, care se ocupă de binecuvântări, danii şi titluri. *Moed*, cu douăsprezece opuscule, acoperă Sabatul şi sărbătorile. *Nashim* (şapte opuscule) se

ocupă de căsătorie şi divorţ. *Nezikin* (zece) tratează problema delictelor civile şi a prejudiciilor, judecătorii, pedepsele şi martorii. *Kodashim* (unsprezece) se ocupă de sacrificii şi sacrilegii, suprapunându-se întru câtva cu primul ordin. În sfârşit, *Tohorot* (douăsprezece) acoperă necurăţenia şi ritualurile[372]. Pe lângă Mishna mai există şi o colecţie de dictoane şi hotărâri date de tanaim, de patru ori mai mari ca volum, cunoscute sub numele de Tosefta. Proveniența exactă, data şi conţinutul Toseftei – precum şi relaţia sa precisă cu Mishna – au constituit subiectul unor dispute savante, netranşate timp de peste o mie de ani[373].

Desigur că, imediat după încheierea procesului de redactare a Mishnei, alte generaţii de cărturari – care, să nu uităm, stabileau teoria juridică în funcţie de cazuistica reală – au început să o comenteze. Întrucât metodele rabinice ajunseseră până în Babilonia, existau la acea vreme două centre unde se elaborau comentarii: în Eretz Israel şi în academiile babiloniene. Ambele centre au produs volume talmudice, Talmudul însemnând „studiu", sau „învăţătură", compilate de diverse generaţii de amoraim. Talmudul din Ierusalim, mai corect numit Talmudul din Apus, a fost finalizat către sfârşitul secolului al IV-lea d. Cr., iar Talmudul babilonian un secol mai târziu. Fiecare are câteva volume in-folio de comentarii asupra opusculelor cuprinse în Mishna. Toate acestea constituie al treilea strat.

Au urmat alte straturi. *Perushim,* sau comentarii referitoare la ambele Talmuduri, dintre care cel mai reprezentativ exemplu este cel al lui Raşi, pe marginea Talmudului babilonian, în secolul al XI-lea; şi *Hidushim*, ori *novellae*, care compară şi reconciliază surse diferite, producând astfel reguli noi, sau Halachot, *novellae* clasice fiind compuse pe marginea Talmudului babilonian în secolele XII – XIII. Un alt strat era reprezentat de *responsa prudentium* (*Sheelot u-Teshuvot*), sau răspunsurile scrise date de cărturarii de frunte la întrebările pe care le primeau. Ultimul strat consta din tentativele de simplificare şi codificare ale acestei cantităţi enorme de material, încercate de cărturari de seamă precum Isaac Alfasi, Maimonide, Iacob ben Asher şi Iosef Caro, între secolele XI şi XVI. Din secolul al V-lea până în secolul al XI-lea, un interval cunoscut drept epoca gaonilor sau *gheonim*, cărturarii au lucrat la regulamente şi compilaţii având pecetea academiilor. Ulterior, în aşa-numita epocă rabinică, regulamentele au fost descentralizate, cărturarii individuali dominând de-acum evoluţia Legii. Drept epilog, din secolul al XVI-lea şi până la finele secolului al XVII-lea a urmat epoca aharonimilor sau a cărturarilor târzii.

În tot acest timp, comunităţile evreieşti răspândite peste tot în Orientul Apropiat şi în spaţiul mediteraneean, şi în cele din urmă în aproape toată Europa de Est şi Centrală, şi-au rezolvat majoritatea

problemelor juridice prin intermediul propriilor lor tribunale religioase, astfel că acest volum de scrieri, constând din mai multe straturi, a constituit nu numai o operă de cercetări continue asupra adevăratului înţeles al Bibliei, ci şi un corpus viu de legi comunitare, ocupându-se de cazuri concrete şi de oameni reali. Privit din perspectiva occidentală, era vorba de legea naturală, legea Bibliei, Codul lui Iustinian, legea canonică, legea cutumiară anglo-saxonă, legea civilă europeană, statutele parlamentare, Constituţia americană şi Codul Napoleonian, toate acestea la un loc. Abia în secolul al XIX-lea, vreme la care mulţi evrei se emancipaseră şi încetaseră să mai trăiască în autonomie judiciară, studiu Halachei iudaice a devenit o activitate teoretică – şi chiar şi atunci ea a continuat să guverneze legea iudaică a căsătoriei în societăţile avansate, precum şi multe alte aspecte ale vieţii în regiunile rămase în urmă.

Prin urmare, nu există niciun alt sistem în istoria lumii care să fi căutat o perioadă atât de lungă de timp să combine învăţătura etică şi morală cu exercitarea practică a jurisprudenţei civile şi penale. Acest fapt a avut şi multe neajunsuri. De aceea, evreii creştini nu au putut să acceadă la universalism decât rupându-se definitiv de acest sistem. În cele din urmă, în Epoca Luminilor, mulţi evrei instruiţi, precum şi societatea neevreiască au ajuns să privească sistemul drept iremediabil retrograd, chiar de-a dreptul incompatibil. Dar avea, în acelaşi timp, şi câteva puncte de forţă remarcabile, şi, în plus, le-a dat evreilor o viziune morală şi socială asupra lumii, o viziune civilizată, practică şi, după cum s-a dovedit, extrem de durabilă.

Noţiunea de sacralitate a vieţii umane, pentru că a fost creată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, era preceptul central al eticii iudaice, care a determinat prevederile codurilor penale iudaice din cele mai vechi timpuri. Dar înţelepţii şi succesorii lor au gândit cu multă ingeniozitate implicaţiile acestei doctrine. Totul venea de la Dumnezeu, iar omul nu avea decât dreptul de folosinţă temporară a acestor haruri: astfel, el trebuie, de pildă, să lucreze pământul cu multă trudă şi cu gândul la faptul că de acest pământ se vor folosi şi generaţiile viitoare. Dar aceste haruri includeau şi trupul omului. Prin urmare, Hilel cel Bătrân îi învăţa pe oameni că aveau datoria să-şi păstreze trupul sănătos şi curat. Ca mulţi alţii influenţaţi de concepţiile grecilor, Filon separa trupul şi sufletul în termeni de moralitate şi chiar se referea la trup ca la un „conspirator” emoţional şi iraţional împotriva sufletului raţional. Însă iudaismul tradiţional, adică cel rabinic, respingea dihotomia trup – suflet, aşa cum respingea forţele binelui/forţele răului din gnosticism. Conform acestui iudaism, trupul şi sufletul formau un tot, în egală măsură responsabile pentru păcatul comis, prin urmare în egală măsură pasibile de pedeapsă. Aceasta a devenit o distincţie importantă între creştinism şi iudaism.

Ideea creştină conform căreia sufletul se întărea dacă trupul slăbea prin sacrificiu şi înfometare era sinonimă cu anatema pentru evrei. În rândul lor au existat secte ascetice până în secolul I d. Cr., dar, din momentul în care iudaismul rabinic şi-a stabilit dominaţia, evreii au întors pentru totdeauna spatele monasticismului pustniciei şi ascetismului. Posturile publice pot fi impuse ca simboluri pentru ispăşiri de către întreaga comunitate, dar posturile în viaţa privată constituiau un păcat, drept care erau interzise. Era un păcat să te abţii de la a bea vin, aşa cum făceau nazarinenii, pentru că asta însemna să respingi darurile făcute de Dumnezeu pentru necesităţile omeneşti. Vegetarianismul era rareori încurajat. Nici celibatul nu era încurajat – încă o deosebire importantă faţă de creştinism. Atitudinea rabinică era: „Oare interdicţiile impuse de Tora nu-s îndeajuns pentru tine ca să nu mai fie nevoie să adaugi şi altele cu de la tine putere?" În toate lucrurile, trupul făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu trebuie să se comporte şi să fie tratat cu măsură. În privinţa unei serii întregi de comportamente omeneşti, cuvântul de ordine al evreilor era înfrânarea sau cumpătarea, nu abstinenţa[374].

Întrucât omul îi aparţinea lui Dumnezeu, sinuciderea era un sacrilegiu şi era un păcat să-ţi rişti viaţa fără rost. Pentru un popor rămas acum fără protecţia oferită de un stat şi aflat într-un pericol permanent de a fi persecutat, în acest concept existau câteva elemente importante, care au devenit esenţiale în timpul Holocaustului, două milenii mai târziu. Înţelepţii hotărâseră că un om nu avea voie să-şi salveze viaţa provocând prin aceasta moartea altuia. Dar nu i se cerea nici să-şi sacrifice viaţa pentru a o salva pe a altuia. În timpul persecuţiilor de sub domnia lui Hadrian, înţelepţii din Lyda au hotărât că, pentru a-şi salva viaţa, un evreu putea să încalce orice poruncă în afară de trei: cea care interzice idolatria, cea împotriva adulterului şi incestului şi cea care condamnă crima. Când era vorba de viaţa omului, factorii cantitativi nu mai contau. Un individ, dacă e inocent, n-ar trebui neapărat să fie sacrificat pentru vieţile unui grup. Un principiu important cuprins în Mishna stabilea că fiecare om este un simbol al întregii umanităţi şi cine distruge un om distruge, într-un anumit sens, principiul vieţii, după cum, dacă salvează viaţa unui om, el salvează umanitatea[375]. Se pare că rabi Akiva considera că a ucide era sinonim cu „a se lepăda de cei asemenea", adică a părăsi rasa umană. Filon numea omuciderea cel mai mare dintre sacrilegii, cât şi – de departe – cea mai gravă fărădelege. „Răscumpărarea", scria Maimonide, „nu poate fi acceptată, chiar dacă ucigaşul este gata să plătească toţi banii din lume şi chiar dacă reclamantul acceptă ca ucigaşul să fie eliberat. Căci viaţa persoanei ucise este […] posesiunea Celui Prea Sfânt, binecuvântat fie numele Lui[376]."

Cum Dumnezeu stăpâneşte peste tot şi toate, el este partea vătămată

în toate fărădelegile comise de oameni împotriva oamenilor. Un păcat faţă de Dumnezeu este grav, dar un păcat împotriva oamenilor este mult mai grav, pentru că este şi împotriva lui Dumnezeu. Dumnezeu este „Nevăzutul al Treilea”. Prin urmare, dacă Dumnezeu este singurul martor la o tranzacţie, a minţi negând tranzacţia respectivă este un păcat mult mai mare decât dacă există o tranzacţie scrisă; furtul pe faţă este un păcat mai mic decât furtul în ascuns, pentru că acela care îl comite pe acesta din urmă arată că are mai mult respect pentru puterea pământeană a omului decât pentru răzbunarea divină a lui Dumnezeu[377].

Cum oamenii sunt cu toţii făcuţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, au drepturi egale în toate sensurile fundamentale. Nu întâmplător sclavia a dispărut din cadrul comunităţilor evreieşti încă din timpul celei de-a doua uniuni de triburi, perioadă ce a coincis cu ajungerea la putere a fariseismului, fariseii susţinând că, întrucât Dumnezeu era adevăratul judecător într-o instanţă, toţi cei prezenţi acolo erau egali: regele, marele preot, omul liber, sclavul. Acesta era primul element care-i deosebea de saduchei. Fariseii respingeau ideea că un stăpân era responsabil pentru acţiunile sclavului său ori pentru cele ale animalelor sale, deoarece un sclav, la fel ca toţi oamenii, putea judeca cu propriul său cap, ceea ce îi conferea un anumit statut în instanţă. Şi atâta vreme cât avea un statut juridic, sclavia nu mai era justificată. Deţinând controlul în Sanhedrin, fariseii insistau pe ideea că regele răspundea în faţa lui şi trebuia să stea în picioare în prezenţa membrilor Sanhedrinului – una dintre sursele de conflicte înverşunate dintre Sanhedrin, pe de o parte, şi Hashmonei şi Irod, pe de alta. Poate că aceşti regi violenţi au reuşit să intimideze tribunalul în practică, dar teoria a rămas şi a triumfat complet când practica halachică iudaică a fost adunată în Mishna, încât egalitatea în faţa legii a devenit o axiomă iudaică inatacabilă. În acest sens, intra în conflict cu conceptul că regele evreilor era „uns de Dumnezeu”, folosit mai târziu de teoreticienii creştini pentru a dezvolta doctrina regalităţii ca drept divin. Dar evreii nu au acceptat niciodată implicaţiile legale ale „ungerii”. Toate actele de putere arbitrară ale lui David au fost condamnate fără menajamente în Biblie, iar gestul lui Ahab de a pune stăpânire pe via lui Nabot este prezentat drept un delict monstruos. Acestea au fost motivele care au făcut ca regalitatea să nu se amestece cu iudaismul. Evreii doreau un rege cu toate îndatoririle implicate de acest lucru, dar fără niciun drept. Şi este adevărat că, în adâncul sufletului lor, ei nu au crezut niciodată în ungere, ci în alegere, care, din cât se pare, a şi precedat-o. Pronunţându-se în favoarea alegerii regilor, a judecătorilor sau a altor autorităţi, Filon cita din Deuteronomul: „[…] dintre fraţii tăi să-ţi pui rege peste tine; nu vei putea să pui rege peste tine un străin, care nu

este din fraţii tăi."[378] Iosephus a preluat ideea lui Ghedeon, anume că Dumnezeu conducea şi nimeni altcineva, dar, dacă se considera necesar că trebuiau să fie aleşi regi, ei trebuiau să fie de seminţie iudaică şi supuşi Legii.

Adevărul e că, în realitate, comunităţile evreieşti erau conduse de instanţe – tribunale –, după cum era firesc într-o societate aflată sub Legea divină. Şi subliniem instanţa, nu judecătorul, deoarece una dintre cele mai importante axiome era aceea că oamenii nu puteau fi judecători de unii singuri: „Nu judeca singur, căci nimeni nu poate judeca de unul singur, fără doar de unul."[379] Verdictul era al majorităţii, iar în situaţii de pedeapsă capitală era necesară majoritatea de două treimi. Acelaşi principiu de majoritate era aplicat în cazul interpretării Torei. O explicaţie a faptului că iudaismul şi-a păstrat unitatea de-a lungul secolelor a fost că a ţinut cont de deciziile majorităţii; o alta – asprimea deosebită cu care erau pedepsiţi aceia care refuzau să se supună acestor decizii, odată ce erau luate. În acelaşi timp, cei care se opuneau, dar îşi recunoşteau vina, aveau dreptul să-şi consemneze în scris punctele de vedere, o practică importantă, legiferată de Mishna. În tribunale şi în organismele cu activitate cărturărească, se aplica mai curând metoda cooptării decât a alegerii, deoarece ştiinţa de carte era o necesitate şi numai cei instruiţi puteau judeca – societatea iudaică a fost prima care a acordat acces la treburile cetăţii în funcţie de gradul de educaţie – dar, în practică, „nicio persoană oficială nu este numită în fruntea comunităţii de către noi înainte de a ne consulta cu comunitatea"[380]. Nu numai tribunalele, ci şi Legea avea o puternică bază democratică. Organism asemănător întru câtva cu juriul anglo-saxon de mai târziu, el era folosit pentru a stabili care anume era practica într-o comunitate dată, pentru ca deciziile juridice să ţină cont de aceasta. Principiul că Legea trebuia acceptată de către comunitate în totalitatea ei era implicită în jurisprudenţa iudaică şi uneori căpăta formulări explicite: „Orice decret impus de instanţă asupra comunităţii şi pe care majoritatea comunităţii nu-l acceptă este nul."[381]

Omul era privit atât ca individ, beneficiind de drepturi, cât şi ca membru al unei comunităţi, având obligaţii. Niciun sistem al justiţiei din istorie nu a făcut eforturi mai susţinute şi, până la urmă, mai încununate de succes de a reconcilia rolul individului cu cel social – un alt motiv pentru care evreii au putut să-şi păstreze coeziunea în faţa presiunilor greu de îndurat în alte condiţii. Societatea cerea egalitate în faţa legii – cea mai importantă garanţie de care se putea bucura individul –, dar tot societatea, în special una aflată sub o persecuţie permanentă, îşi avea propriile ei priorităţi în cadrul acelei egalităţi generale. Iată cum sună o remarcabilă serie de reguli stabilite de către înţelepţi:

Salvarea vieţii unui bărbat e mai presus de salvarea vieţii unei femei. […] Acoperirea goliciunii acesteia e mai presus de acoperirea goliciunii bărbatului. Răscumpărarea unei femei este mai presus de răscumpărarea unui bărbat. Un bărbat în primejdie de a fi sodomizat cu de-a sila are prioritate în faţa unei femei în pericol de a fi violată. Preotul are prioritate în faţa levitului, levitul în faţa israelitului, bastardul în faţa natin11-ului, natin-ul în faţa prozelitului, prozelitul în faţa sclavului. […] Dar, dacă bastardul este priceput într-ale Legii şi marele preot e neştiutor într-ale Legii, bastardul are întâietate în faţa marelui preot[382].

Un cărturar era mult mai valoros societăţii decât, să spunem, unul dintre *am ha-aretz*, adică un ignorant. Cărturarul, ca urmare, avea dreptul să şadă atunci când se afla în faţa instanţei. Dar, dacă cealaltă parte implicată în proces era un *am ha-aretz*, principiul egalităţii între indivizi îi dădea şi acestuia dreptul să şadă. Înţelepţii au fost primii jurişti care au acordat tuturor oamenilor dreptul la demnitate: „Dacă un om răneşte un alt om, el se face astfel vinovat de cinci delicte: vătămare, provocarea durerii, necesitatea vindecării, timpul pierdut şi provocarea unei umilinţe”. Dar pierderea demnităţii era evaluată ierarhic în termenii poziţiei sociale în cadrul comunităţii[383].

Oamenii nu numai că erau egali în faţa Legii, ci erau şi liberi din punct de vedere fizic. Înţelepţii şi rabinii erau extrem de reticenţi în a folosi închisoarea drept pedeapsă (spre deosebire de arestarea înainte de proces), şi conceptul de drept fundamental al omului de a se mişca liber avea rădăcini adânci în iudaism, un alt motiv pentru care societatea iudaică a fost prima din Antichitate care a respins sclavia. Dar, dacă un om era liber din punct de vedere fizic, nu era, în schimb, liber din punct de vedere moral. Dimpotrivă, avea tot felul de îndatoriri faţă de societate, nu în ultimul rând datoria de a se supune autorităţilor de drept. Legea iudaică e nemiloasă cu un rebel, a cărui pedeapsă poate fi chiar moartea. În perioada târzie a Antichităţii, fiecare comunitate iudaică avea, prin urmare, o conducere autonomă, formată dintr-un grup de şapte reprezentanţi care stabileau salariile, preţurile, cantităţile şi măsurile, scutirile de plăţi, având puterea să-i pedepsească pe delincvenţi. Plata impozitelor era o obligaţie deopotrivă religioasă şi socială. Şi acţiunile filantropice erau o obligaţie, căci cuvântul *tzedaka* însemna atât caritate, cât şi virtute. Statutul iudaic din Antichitate, cu rudimente de asigurări sociale, prototipul tuturor celorlalte, nu era o chestiune de acţiune voluntară: fiecare persoană trebuia să contribuie la fondul comun, proporţional cu mijloacele sale, obligaţie care putea fi stabilită prin lege. Maimonide chiar a hotărât ca evreul care se sustrăgea de la a plăti contribuţia, proporţional cu averea sa, să fie privit drept răzvrătit şi pedepsit în conformitate. Alte obligaţii comunitare includeau respectul

pentru existenţa privată a fiecăruia, obligaţia de a stabili relaţii de bună vecinătate (adică de a acorda vecinilor dreptul de preempţiune), de a protesta împotriva zgomotelor şi mirosurilor şi de a se opune vandalismului şi poluării[384].

Obligaţiile comunitare trebuie înţelese în cadrul teologiei iudaice. Înţelepţii îi învăţau pe evrei să nu privească aceste îndatoriri sociale drept poveri, ci drept căi suplimentare prin care omul putea să-şi manifeste dragostea pentru Dumnezeu şi calea cea dreaptă. Evreii sunt acuzaţi uneori că nu înţeleg libertatea la fel cum o înţeleg grecii, dar adevărul e că o înţelegeau mai bine, sesizând ideea că singura libertate adevărată este o conştiinţă curată – un concept pe care Sfântul Pavel l-a luat din iudaism şi l-a dus în creştinism. Evreii considerau că păcatul şi virtutea erau atât colective, cât şi individuale. Biblia cuprinde multe exemple în care un oraş, o comunitate, o naţiune puteau să fie atât răsplătite, cât şi pedepsite pentru faptele lor. Tora îi lega pe evrei laolaltă ca un singur trup şi un singur suflet[385]. Un individ putea să beneficieze de pe urma meritelor comunităţii sale, în acelaşi timp însă era obligat să-şi aducă propria sa contribuţie la aceasta. „Nu te rupe de comunitate şi nu te încrede în tine însuţi, atâta vreme cât trăieşti”, spunea Hilel cel Bătrân. Chiar şi un liberal ca Maimonide avertiza că un evreu care se ţine deoparte de comunitate, fie el şi un om cu frica lui Dumnezeu, nu va avea parte de nimic în viaţa de apoi.

Este implicit în Biblie conceptul holistic conform căruia păcatul unui individ, oricât de mic, afectează întreaga lume, oricât de imperceptibil, şi viceversa. Iudaismul nu îngăduia ca principiul vinovăţiei şi cel al judecăţii individuale, oricât ar fi fost de importante, să domine complet principiul judecăţii colective, şi prin acceptarea lor în paralel s-a ajuns la crearea unei doctrine sofisticate şi solide de responsabilitate socială, care este una dintre cele mai mari contribuţii aduse de iudaism umanităţii. Cei păcătoşi sunt ruşinea tuturor, sfinţii sunt mândria şi bucuria noastră. Într-unul dintre pasajele sale cele mai emoţionante, Filon scrie:

> *Fiecare om înţelept este o răscumpărare pentru nebun, care n-ar vieţui nici măcar o oră dacă nu l-ar ţine înţeleptul prin mila şi prevederea sa. Înţelepţii sunt ca medicii, se luptă cu infirmităţile bolii. […] Astfel, când aud că un înţelept a murit, inima mi se mâhneşte. Nu pentru el, bineînţeles, căci el a trăit în bucurie şi a murit în cinste. Nu – ci jelesc pentru cei care i-au supravieţuit. Fără puternicul său braţ protector, aceştia sunt lăsaţi în voia nenorocirilor care sunt pedeapsa lor şi pe care le vor simţi curând dacă Providenţa nu se va îndura să le aducă un nou proteguitor în locul celui dispărut[386].*

Un om înţelept trebuie să împărtăşească din înţelepciunea sa

comunităţii, aşa cum un om bogat trebuie să dea o parte din averea sa. Prin urmare, este un păcat să nu slujeşti comunitatea atunci când ţi se cere. A te ruga pentru alţii este o datorie. „Păcătuieşte cel ce e în stare să cerşească mila lui Dumnezeu pentru semenii săi şi nu o face". Fiecare evreu e un chezaş pentru toţi ceilalţi evrei. Dacă vede un alt evreu păcătuind, trebuie să ia atitudine şi, dacă e posibil, să-l împiedice – altfel şi el păcătuieşte. Comunitatea este răspunzătoare pentru omul care comite un delict public. Evreul trebuie întotdeauna să depună mărturie şi să protesteze împotriva răului, mai ales împotriva acelor mari păcate publice ale potentaţilor care atrag după ele pedeapsa lui Dumnezeu. Dar tocmai datorită importanţei pe care o are obligaţia de a protesta împotriva păcatului altuia, acuzaţiile false şi răuvoitoare sunt respinse în mod deosebit. Distrugerea cu bună ştiinţă şi pe nedrept a reputaţiei unui om este unul dintre cele mai grave păcate. „Vânătoarea de vrăjitoare" este un mare rău colectiv.

Tora şi comentariile pe marginea ei, care formează suprastructura, alcătuiau o teologie morală şi totodată un sistem practic de legi civile şi penale. Prin urmare, deşi era foarte specifică şi în spiritul legii în anumite privinţe, Tora a căutat să întărească autoritatea temporară a instanţelor, recurgând la factori şi sancţiuni de ordin spiritual. Noţiunea de judecată strictă nu era suficientă. Evreii au fost primii care au introdus conceptul de pocăinţă şi ispăşire, care a devenit de asemenea o temă creştină de prim ordin. Biblia se referă în mod repetat la „schimbarea inimii" – „Şi acum, zice Domnul, întoarceţi-vă la Mine din toată inima voastră", cum îndeamnă Cartea lui Ioil; „Sfâşiaţi inimile, şi nu hainele voastre". În Cartea lui Iezechiel, se spune: „Vă voi da inimă nouă". Legea şi instanţele căutau să depăşească faza de reparare, pentru a reconcilia părţile adverse. Scopul era întotdeauna acela de a păstra coeziunea în cadrul comunităţii evreieşti. Prin urmare, Legea şi regulile stabilite de înţelepţi erau destinate a încuraja armonia şi a înlătura posibilele surse de conflict. Era mult mai important să se păstreze buna înţelegere decât să se facă formal dreptate. În cazurile asupra cărora existau dubii, înţelepţii aveau obiceiul să citeze din Pildele despre înţelepciune: „Căile ei sunt plăcute şi toate cărările ei sunt căile păcii."[387]

Ideea de pace ca stare pozitivă, un ideal nobil care este în acelaşi timp o condiţie umană ce poate fi atinsă, este o altă inovaţie a iudaismului. De altfel, este unul dintre marile motive ale Bibliei, în special în Isaia, cea mai frumoasă carte a ei. În Mishna, găsim următoarea formulare: „Trei lucruri susţin existenţa lumii – dreptatea, adevărul şi pacea", iar în încheiere găsim: „Dumnezeu n-a dat lui Israel binecuvântare mai mare ca pacea, căci stă scris: «Domnul tărie poporului Său va da, Domnul va binecuvânta pe poporul Său cu

pace.»”[388] Înţelepţii susţineau că una dintre marile funcţii ale erudiţiei era aceea de a folosi Legea pentru a susţine pacea între bărbat şi femeie, părinţi şi copii, şi apoi în lumea mai mare a comunităţii şi naţiei. O rugăciune pentru pace era una dintre binecuvântările principale şi era rostită de evreii evlavioşi de trei ori pe zi. Înţelepţii îl citau pe Isaia: „Cât de frumoase sunt pe munţi picioarele trimisului care vesteşte pacea, a solului de veste bună.”[389] Ei susţineau că prima faptă a lui Mesia va fi aceea de a declara pace.

Una dintre cele mai importante evoluţii în istoria evreilor, una dintre deosebirile fundamentale dintre iudaism şi religia israelită primitivă, era acest accent, din ce în ce mai insistent, pus pe pace. Ca urmare, după 135 d. Cr., iudaismul a renunţat chiar şi la violenţa justificată – după cum, în mod implicit, a renunţat la stat, punându-şi încrederea în pace. Curajul şi eroismul evreilor a fost împins în fundal ca o temă naţională de susţinere; spiritul pacifist iudaic a ieşit în prim-plan. Pentru nenumăratele generaţii de evrei, ceea ce s-a întâmplat la Iavne, unde cărturarii au preluat sarcina războinicilor, era mult mai important decât ceea ce s-a întâmplat la Masada. Fortăreaţa pierdută a fost într-adevăr dată uitării, până când, în vâlvătaia lugubră a Holocaustului din secolul XX, ea a devenit un mit naţional, înlocuind mitul Iavne.

Concentrarea atenţiei asupra păcii eterne şi a armoniei interne, precum şi studierea mijloacelor prin care acestea puteau fi promovate erau elemente esenţiale pentru un popor vulnerabil, lipsit de protecţia statului şi, în mod limpede, formau unul dintre subiectele principale ale comentariului Torei. În această privinţă, Tora a reuşit de minune – s-ar putea spune chiar miraculos. Ea a devenit o mare sursă de coeziune. Niciun alt popor nu a fost servit mai bine de legea şi doctrina lui. Începând cu secolul al II-lea d. Cr., sectarismul care caracterizase într-o mare măsură a doua uniune de triburi a dispărut practic şi toate vechile partide s-au adunat sub umbrela iudaismului rabinic. Studiul Torei a rămas o arenă a disputelor îndârjite, dar acestea aveau loc în cadrul unui consens ce se sprijinea pe principiul majorităţii. Absenţa statului era o mare binecuvântare.

Totuşi, la fel de importantă era o altă caracteristică a iudaismului: absenţa relativă a teologiei dogmatice. Aproape de la bun început, creştinismul s-a confruntat cu dificultăţi grave în privinţa dogmei, şi asta din pricina originilor lui. Credea într-un singur Dumnezeu, dar monoteismul său era limitat de caracterul divin al lui Cristos. Pentru a rezolva această problemă, creştinismul a dezvoltat dogma naturii duble a lui Cristos şi dogma Trinităţii – trei persoane într-un singur Dumnezeu. La rândul lor, aceste procedee au creat alte probleme şi, începând cu secolul al II-lea, au dat naştere la numeroase erezii, care au produs convulsii în sânul creştinismului, divizându-l la începutul

Evului Mediu timpuriu. Noul Testament, cu enigmaticele sentinţe ale lui Isus şi neclarităţile Sfântului Pavel – în special în Epistola către Romani –, a devenit un teren minat. Astfel, instituţia bisericii petrine12, cu axioma sa privind autoritatea centrală, a generat nesfârşite controverse şi ruptura finală dintre Roma şi Bizanţ, în secolul al XI-lea. Semnificaţia precisă a împărtăşaniei a despicat şi mai mult trunchiul roman în secolul al XVI-lea. Crearea teologiei dogmatice – adică, ceea ce ar trebui să propovăduiască biserica despre Dumnezeu, despre sfintele taine şi despre sine însăşi – a devenit preocuparea principală a inteligheţiei creştine de profesie, şi aşa a rămas până în zilele noastre, încât, la sfârşitul secolului XX, episcopii anglicani încă se mai ceartă între ei în legătură cu naşterea Fecioarei Maria.

Evreii au scăpat de acest calvar. Concepţia lor despre Dumnezeu este foarte simplă şi clară. Eruditii evrei susţin că, de fapt, iudaismul e foarte dogmatic. Este adevărat, în sensul în care există multe interdicţii negative – în special împotriva idolatriei. Dar evreii evitau de regulă dogmele pozitive pe care are tendinţa să le creeze vanitatea teologilor şi care stârnesc atâtea probleme. De exemplu, ei n-au adoptat niciodată ideea Păcatului Originar. Dintre toate popoarele antice, evreii erau, poate, cel mai puţin interesaţi de moarte, ceea ce i-a salvat de o mulţime de probleme. Este adevărat că fariseismul se distingea în special prin credinţa în înviere şi în viaţa de apoi, care a devenit astfel fundamentul iudaismului rabinic. Într-adevăr, prima declaraţie dogmatică bine definită în întregul iudaism, cuprinsă în Mishna, se referă exact la acest lucru: „Întregul Israel se va bucura de lumea de dincolo, fără doar de acela care spune că învierea nu îşi are obârşia în Lege.”[390] Dar evreii aveau capacitatea de a se concentra asupra vieţii şi de a împinge moartea – şi dogmele ei – pe al doilea plan. Predestinarea simplă şi dublă, purgatoriul, indulgenţele, rugăciunile pentru morţi şi mijlocirile sfinţilor – aceste surse supărătoare de disensiuni creştine nu le dădeau bătăi de cap evreilor.

Este semnificativ faptul că, în vreme ce creştinii au început să redacteze primele formulări ale Crezului încă dintr-o fază timpurie a Bisericii lor, primul Crez iudaic, cu zece articole de credinţă, a fost formulat de Saadia Gaon (882–942), într-o epocă în care religia iudaică avea deja o vechime de 2.500 de ani. Mult mai târziu au devenit cele treisprezece articole ale lui Maimonide o declaraţie de credinţă definitivă, şi nu există nicio dovadă că ar fi fost vreodată pusă în discuţie ori aprobată de vreo autoritate. Cele treisprezece puncte originare, cuprinse în comentariul lui Maimonide pe marginea capitolului X din Mishna despre tratatul Sanhedrin, enumeră următoarele elemente ale credinţei: existenţa unei Fiinţe Perfecte, autor al întregii creaţii; unicitatea lui Dumnezeu; imaterialitatea sa,

preexistenţa sa; venerarea fără mijlocitori; credinţa în adevărul profeţiei; unicitatea lui Moise; Tora în totalitatea ei este dată de divinitate; Tora nu poate fi schimbată; Dumnezeu e atotştiutor; El pedepseşte şi răsplăteşte în viaţa de apoi; venirea lui Mesia; învierea. Acest Crez reformulat drept *Ani Maamin* („Eu cred") este tipărit în cartea de rugăciuni iudaică şi a provocat oarece controverse. Într-adevăr, formularea Crezului nu a reprezentat o preocupare importantă pentru cărturarii evrei. Iudaismul nu este atât o doctrină – acest aspect este de la sine înţeles –, cât un mod de comportare; codul este mai important decât Crezul.

Prin urmare, cea mai temeinică realizare a înţelepţilor a fost aceea de a transforma Tora într-un ghid universal, atemporal, cuprinzător şi coerent în ceea ce priveşte toate aspectele comportamentului uman. Alături de monoteismul în sine, Tora a devenit esenţa credinţei iudaice. Încă în secolul I, Iosephus a putut să scrie – exagerând foarte puţin, ceea ce i se poate ierta – că, în vreme ce majoritatea seminţiilor nu prea ajungeau să-şi cunoască legile decât atunci când se confruntau cu ele, „dacă vreunul de-ai noştri este întrebat despre legile noastre, le va înşirui tot atât de uşor precum îşi rosteşte numele. Rezultatul educaţiei noastre temeinice în privinţa legilor, încă de la primele manifestări ale inteligenţei, este acela că ele rămân scrise cu litere de foc – ca să spun aşa – în sufletele noastre. Prin urmare, rareori se întâmplă să fie încălcate şi nimeni nu poate scăpa de pedeapsă, motivând că nu le cunoaşte"[391]. Această poziţie faţă de Lege a fost confirmată încă şi mai pregnant în epoca academiilor şi a înţelepţilor, încât a ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu prin intermediul Legii a devenit esenţa iudaismului. Iudaismul a căpătat astfel un caracter interiorizat, dar şi puterea să supravieţuiască într-o lume ostilă.

Ostilitatea varia în funcţie de loc şi epocă, dar tindea să se accentueze. În Evul Mediu timpuriu, cei mai norocoşi evrei trăiau în Babilonia, sub domnia exilarhilor. Aceşti prinţi, mai puternici şi mai profani decât *nasi* palestinieni, susţineau că se trăgeau direct din regii lui Iuda, fiind astfel descendenţi ai lui David, şi trăiau în palatele lor, întreţinând o anumită ceremonie la curte. În epoca parţilor, exilarhul era deci o oficialitate de rang înalt a statului. Rabinii stăteau în picioare în prezenţa lui şi, dacă se bucurau de favoarea acestuia, luau loc la masa lui şi îşi îndeplineau menirea de dascăli la curtea princiară. Odată cu venirea la putere a dinastiei Sasanide, la începutul secolului al III-lea şi, prin ei, a renaşterii religiei naţionale a lui Zoroastru, s-a intensificat şi presiunea religioasă asupra comunităţilor evreieşti. Pe măsură ce slăbea puterea exilarhului, creştea aceea a cărturarilor. La academia din Sura, în secolul al III-lea d. Cr., erau nu mai puţin de 1.200 de cărturari, al căror număr creştea în lunile moarte din agricultură. Scăpând de consecinţele cumplite ale

răscoalelor evreieşti împotriva Romei, comunităţile babiloniene au avut standarde ştiinţifice mai înalte. În orice caz, evreimea din Babilonia se considerase întotdeauna drept depozitara celei mai stricte tradiţii iudaice şi a celui mai pur sânge. Talmudul babilonian afirma: „Toate ţările sunt ca aluatul nedospit pe lângă [drojdia] ţării lui Israel, iar Israel este ca aluatul nedospit pe lângă Babilonia."[392] Este adevărat că Babilonia depindea de Vest pentru hotărârile în ceea ce privea calendarul fiecărui an, care era apoi transmis printr-un lanţ întreg de sisteme de semnalizare ce lega academiile de Ierusalim. Dar Talmudul babilonian este mult mai detaliat decât cel din Ierusalim – niciunul nu a supravieţuit în întregime – şi, timp îndelungat, a fost considerat mult mai influent. El a reprezentat sursa principală de instruire pentru evreii de pretutindeni (excepţie făcând Palestina) şi pe tot parcursul Evului Mediu.

Totuşi, Babilonia nu era un loc sigur pentru evrei. Există numeroase relatări despre persecuţii şi martiri sub stăpânirea sasanidă, dar dovezile documentare sunt rare şi nu inspiră încredere. În 455, Tazdigar III (Yazdigar III) a abolit prin decret Sabatul şi (conform unei scrisori a lui rabi Sherira Gaon) „rabinii au proclamat un post, iar cel Sfânt, binecuvântat fie Numele Lui, a trimis un crocodil la el în timpul nopţii, care l-a înghiţit pe când el zăcea pe sofaua lui şi ucazul a fost surpat". Dar Sherira, care a fost mai-marele academiei de la Pumbedita, în plină înflorire între 906 şi 1006, scria aceasta la 450 de ani după eveniment. Tradiţia iudaică îl porecleşte Firuz cel Rău pe fiul şi moştenitorul lui Tazdigar, acuzându-l de faptul că l-a martirizat pe exilarh. După moartea acestuia, a urmat o perioadă de anarhie, timp în care exilarhul evreu Mar Zutra II (cca 496–520), împreună cu patru sute de războinici, a reuşit să întemeieze un stat independent, cu capitala la Mahoza; dar după şapte ani imoralitatea existentă în acel stat a favorizat victoria perşilor, iar exilarhul a fost decapitat şi crucificat. Între 579 şi 580, a izbucnit un nou val de persecuţii. Unii monarhi persani însă i-au favorizat pe evrei şi este semnificativ faptul că, atunci când persanii au invadat Palestina şi au ocupat Ierusalimul în 624, evreii locali i-au primit cu căldură[393].

Nici acest fapt nu este surprinzător, căci în Palestina şi în diaspora apuseană situaţia evreilor era mult mai grea. În 313, împăratul Constantin a devenit un catehumen creştin, punând capăt persecuţiei de stat. A urmat o perioadă scurtă de toleranţă generală. Totuşi, începând cu anii 340, creştinismul a început să capete caracteristicile unei biserici de stat. Primele edicte împotriva cultelor păgâne datează din această perioadă. Sub împăratul Iulian, în anii 360, a avut loc o reacţie păgână de scurtă durată, urmată de o campanie dură şi sistematică de eradicare a păgânismului. Creştinismul devenise de-acum o religie de masă. În spaţiul est-mediteraneean, exista şi o religie

a gloatei. Lideri religioşi populari ţineau întruniri la lumina torţelor, în timpul cărora se strigau sloganuri mânioase: „La spânzurătoare cu Iscariotul!”, „Ibas a spurcat adevărata doctrină a lui Chiril!”, „Jos cu iudofilul!”. Asemenea gloate erau iniţial stârnite pentru a-i ameninţa pe participanţii la conciliile Bisericii. Dar s-au lăsat uşor convinse să sfarme idolii şi să incendieze templele păgâne. Şi a fost doar o chestiune de timp până când s-au răzvrătit şi împotriva evreilor. La sfârşitul secolului al IV-lea, creştinismul devenise normă în întregul Imperiu Roman, iar păgânismul începea să dispară. Ceea ce a făcut ca evreii să iasă în evidenţă – o minoritate mare, bine organizată şi comparativ bogată, instruită şi foarte evlavioasă, respingând creştinismul nu din ignoranţă, ci din încăpăţânare. Pentru creştinism, ei au devenit o „problemă” ce trebuia „rezolvată”. Nu erau agreaţi de gloate, care credeau că evreii ajutau autorităţile atunci când împăraţii îi persecutau pe creştini. Salutaseră cu uşurare renaşterea păgână sub Iulian, care este cunoscut în tradiţia iudaică nu drept Apostatul, ci drept „Iulian Elenul”. În anii 380, sub împăratul Teodosie I, uniformitatea religioasă a devenit linia politică oficială a imperiului şi un mare număr de legi şi regulamente au început să se reverse peste eretici, păgâni şi nonconformişti de tot felul. În acelaşi timp, atacurile gloatelor creştine asupra sinagogilor au devenit un lucru obişnuit. Situaţia era contrară politicii publice a imperiului, deoarece evreii reprezentau un element valoros şi respectabil al societăţii, sprijinind statornic autoritatea legal constituită. În 388, o mulţime creştină, instigată de episcopul local, a incendiat sinagoga de la Callinicum, pe Eufrat. Teodosie I a decis să facă din acest caz un precedent judiciar, ordonând reconstituirea sinagogii pe cheltuiala creştinilor. A fost înfierat cu indignare de către cel mai influent dintre prelaţii creştini, episcopul Ambrozie de Milano. Într-o scrisoare, el l-a avertizat pe Teodosie că ordinul imperial afecta grav prestigiul Bisericii: „Ce este mai important”, întreba el, „parada de disciplină sau cauza religiei? Apărarea legii civile este secundară interesului religios”. A ţinut o predică în faţa împăratului pentru a susţine acest argument, iar porunca imperială a fost abrogată de către împăratul ruşinat[394].

La finele secolului al IV-lea şi în secolul al V-lea, evreilor care trăiau în societăţile creştine li s-au retras majoritatea drepturilor comunitare şi toate privilegiile. Au fost excluşi din funcţiile de stat şi din armată. Prozelitismul şi căsătoriile mixte cu creştini erau pedepsite cu moartea. Liderii creştini reponsabili n-au avut niciodată ca scop extirparea iudaismului prin forţă. Sfântul Augustin (354–430), cel mai influent dintre toţi teologii latini, susţinea că evreii, prin simpla lor existenţă, făceau parte din planul lui Dumnezeu, atâta vreme cât erau martori ai adevărului creştinismului, eşecul şi umilirea lor simbolizând triumful bisericii asupra sinagogii. Politica bisericii, prin urmare, era

aceea de a îngădui supravieţuirea unor comunităţi evreieşti mici în condiţii de degradare şi neputinţă. Totuşi, moştenind întregul corpus de antisemitism elenistic păgân, biserica greacă era mult mai ostilă din punct de vedere emoţional. La începutul secolului al V-lea, cel mai important teolog grec, Ioan Hrisostom (354–407), a ţinut opt „Predici împotriva evreilor" în Antiohia, care au devenit modelul pentru tiradele antievreieşti, folosindu-se cât mai mult posibil – uneori eronat – pasaje-cheie din evangheliile Sfinţilor Matei şi Ioan. Astfel, peste nenumăratele calomnii păgâne şi zvonuri clocotitoare, s-a grefat un antisemitism specific creştin, care-i prezenta pe evrei drept ucigaşi ai lui Cristos, comunităţile iudaice ajungând să fie în pericol în fiecare oraş creştin.

În Palestina, încă din primele decenii ale secolului al IV-lea, au fost creştinate Ierusalimul şi alte localităţi care aveau populaţie evreiască sau erau asociate într-un fel acesteia, construindu-se biserici şi mânăstiri. Comunităţile evreieşti mici au supravieţuit, mai ales în Galileea, unde Talmudul din Vest a fost definitivat aproximativ în vremea în care a trăit Sfântul Ieronim (342–420), care şi-a întemeiat propriul său cerc monastic în Ierusalim şi a recunoscut că evreii trăiau în sărăcie şi mizerie. La scurt timp după moartea lui, un grup de călugări sirieni, având-l în frunte pe fanaticul Barsauma, au comis o serie de pogromuri împotriva Palestinei iudaice, incendiind sinagogi şi sate întregi. E adevărat că în Evul Mediu timpuriu Palestina a sărăcit extrem de mult, iar conflictele religioase i-au alungat populaţia. Pelagianismul, arianismul şi, mai târziu, controversele monofizite i-au divizat pe creştini. Fiecare dintre acestea tindea să le persecute pe celelalte cu un zel feroce atunci când ajungea la putere. În secolul al IV-lea, samaritenii au cunoscut o renaştere: cel puţin opt sinagogi noi au fost construite în acea perioadă. Dar revenirea lor în scenă a stârnit ostilitatea autorităţilor bizantine. În 438, împăratul Teodosie II a aplicat împotriva lor regulamentele antievreieşti. Aproximativ 45 de ani mai târziu, samaritenii au pus la cale o răscoală, au masacrat comunităţile creştine şi au incendiat biserici. Armatele bizantine au înăbuşit răscoala, transformând străvechiul sanctuar de pe muntele Garizim, într-o bazilică a Sfintei Fecioare. Sub împăratul Iustinian (527–565), un cârmuitor încă şi mai ortodox, care acorda cetăţenie doar celor botezaţi şi care-i vâna chiar şi pe creştini dacă aceştia nu se supuneau deciziilor Conciliului de la Calcedon – şi pe oricine altcineva –, samaritenii s-au răsculat din nou. Răzbunarea care a urmat a fost atât de sângeroasă, încât samaritenii aproape că au fost distruşi ca naţie şi credinţă. Evreii nu s-au manifestat în niciun fel în această perioadă, lăsându-i pe samariteni să se descurce singuri. Dar în prima jumătate a secolului al VII-lea, împăraţii Focas şi Herakleios au încercat să le impună evreilor botezul cu forţa, sub presiunea

fanaticilor care i-au avertizat că imperiul lor va fi distrus de circumcişi.

Imperiul Bizantin, slăbit de multiplele dispute religioase, îi ispitea pe posibilii invadatori. Primul episod a avut loc în 611, când persanii au năvălit în Palestina, cucerind Ierusalimul trei ani mai târziu, după un asediu de douăzeci de zile. Evreii au fost acuzaţi că i-au ajutat. Dar, dacă, după cum pretindeau creştinii, persanii au promis, în schimb, să redea evreilor oraşul, cu siguranţă că nu şi-au respectat promisiunea. În orice caz, Herakleios a recucerit oraşul în 629, urmarea fiind masacrarea evreilor. Acesta a fost şi ultimul act al puterii greceşti în Palestina. În acelaşi an, Mahomed a încheiat cucerirea oraşului Mecca. Bizantinii au fost învinşi definitiv în bătălia de la Yarmuk, din 636, şi în decurs de patru ani musulmanii au ocupat întreaga Palestină şi cea mai mare parte a Siriei. Calcedonenii şi monofiziţii, nestorienii şi copţii, seleucizii şi armenii, latinii şi grecii, samaritenii şi evreii au fost cu toţii acoperiţi de valul uriaş al islamului.

Asemenea creştinismului, islamul a fost la origine o mişcare heterodoxă în cadrul iudaismului, îndepărtându-se de acesta până în momentul în care a devenit o religie separată, după care şi-a dezvoltat rapid propria sa dinamică şi caracteristicile proprii. Prezenţa evreiască în Arabia datează din vremuri străvechi. În sud, în regiunea Yemenului de astăzi, interesele comerciale ale evreilor s-au manifestat în secolul I î. Cr., dar în nord, în Hijaz, ele sunt mult mai vechi. O legendă istorică arabă povesteşte că aşezarea evreilor în Medina a avut loc în timpul domniei regelui David, în vreme ce o altă legendă plasează acest eveniment în epoca lui Moise. Inscripţiile babiloniene descoperite în 1956 sugerează că în Hijaz comunităţile religioase evreieşti au pătruns în secolul al VI-lea î. Cr., şi este foarte posibil să se fi aflat acolo încă înainte de acea perioadă[395].166 Dar prima confirmare definitivă, sub formă de nume evreieşti în inscripţiile de pe stelele funerare şi de pe pereţi, o găsim abia în secolul I î. Cr. În orice caz, la începutul erei creştine, iudaismul s-a răspândit în nordul Arabiei şi unele triburi s-au convertit în totalitate. Există dovezi că poeţii evrei au prosperat în regiunea Medinei în secolul al IV-lea d. Cr. şi este chiar posibil să fi existat acolo, la acea vreme, un stat condus de autorităţi evreieşti. Conform unor surse arabe, aproximativ douăzeci de triburi din Medina şi din împrejurimi erau evreieşti.

Aceste triburi, stabile ca nişte oaze, erau formate din negustori şi crescători de animale, iar islamul a fost de la bun început mai degrabă o religie a negustorilor, semiurbană, decât o religie a deşertului. Dar deşertul era important, deoarece evreii care trăiau la marginea lui sau care se refugiau acolo ca să scape de ispitele vieţii citadine, cum făceau bunăoară nazarinenii, au practicat întotdeauna o formă mai

riguroasă de iudaism şi, în particular, nu au făcut compromisuri în monoteismul lor. Acest element l-a atras pe Mahomed. Influenţa creştinismului, pe care el nu l-ar fi considerat strict monoteist, era foarte palidă, cel puţin în această fază de început. Ceea ce pare că ar fi vrut el să facă era să distrugă păgânismul politeist al culturii de oază, dându-le arabilor monoteismul etic iudaic într-o limbă pe care o puteau înţelege şi în termeni adaptaţi specificului lor. El i-a acceptat pe Dumnezeul iudaic şi pe profeţii lor, ideea de lege fixă întruchipată în scriptură – Coranul fiind un substitut arab al Bibliei –, precum şi adaosul reprezentat de Legea Orală aplicată instanţelor religioase. Asemenea evreilor, musulmanii au fost reticenţi în a transpune Legea Orală în scris. Asemenea evreilor, până la urmă au făcut exact acest lucru. Asemenea evreilor, ei şi-au format obiceiul să supună articole ale Legii judecăţii rabinilor sau a muftiilor lor, solicitând un *responsum*, şi primele *responsa* par să fi adoptat cu conştiinciozitate o formulă iudaică. Asemenea evreilor, musulmanii au acceptat coduri stricte şi complexe referitoare la dietă, puritatea rituală şi curăţenie.

Dezvoltarea de către Mahomed a unei religii separate a început atunci când el şi-a dat seama că evreii din Medina nu erau pregătiţi să accepte versiunea arabă a iudaismului, inventată de el în mod arbitrar. Dacă Mahomed ar fi avut ştiinţa şi răbdarea să conceapă o Halacha arabă, rezultatul ar fi fost poate altul. Dar este puţin probabil. Una dintre cele mai potrivnice caracteristici ale iudaismului este dorinţa comunităţilor evreieşti de a exista în zone depărtate, fără nevoia de a adopta o altă cultură. În orice caz, Mahomed a fost refuzat, moment în care s-a hotărât să confere o nouă esenţă monoteismului islamic. A modificat natura Sabatului, mutându-l vinerea. A schimbat direcţia de rostire a rugăciunilor dinspre Ierusalim spre Mecca. A schimbat data postului principal. Şi cel mai important lucru: a declarat că majoritatea legilor alimentare iudaice erau pur şi simplu o pedeapsă pentru fostele lor greşeli, astfel că le-a abolit, deşi a menţinut interdicţia de a se consuma carne de porc, sânge, carne de animale moarte, precum şi regulile de tăiere a animalelor. Toate aceste schimbări au făcut aproape imposibilă o contopire a comunităţilor evreieşti şi islamice, oricât s-ar fi căzut de acord asupra conceptelor etice şi dogmatice fundamentale; în plus însă, islamul a dezvoltat curând un dinamism dogmatic propriu, şi dezbaterea teologică – ducând la sectarism violent – a început curând să joace un rol central în islam, ca şi în creştinism.

Mai presus de orice, islamul a creat destul de repede o teorie şi o practică a convertirii forţate, aşa cum făcuseră şi evreii în vremea lui Iosua, a lui David şi a Hashmoneilor, dar la care iudaismul rabinic a renunţat în mod implicit şi final. El s-a răspândit cu o viteză uluitoare, cuprinzând Orientul Apropiat, întreaga parte de sud a Mediteranei,

Spania şi zone întinse din Asia. La începutul secolului al VIII-lea, comunităţile evreieşti, care şi-au păstrat câteva capete de pod precare în lumile greacă şi latină, s-au pomenit izolate într-o teocraţie islamică vastă, pe care, într-un anume sens, ei au creat-o şi la care au renunţat, şi care acum deţinea însăşi cheia supravieţuirii lor. Îşi dezvoltaseră între timp propriul lor sistem de supravieţuire, Talmudul, şi forma lor unică de autoguvernare – *catedocraţia*.

Note

8. În original, Ben Sira, „Isus, fiul lui Sirah” (n.tr.).

9. Vezi Aristotel, Politica, III, 13, trad. de Alexander Baumgarten, Editura IRI, Bucureşti, 2001 (n.ed.).

10. Iahvist – autorul sau autorii postulaţi ai unor părţi din Pentateuh în care Dumnezeu este adesea numit Iahve (n.tr.).

11. Din nathin, „de origine ghibeonită” (n.a.).

12. De la numele Sfântului Apostol Petru (n.tr.).

PARTEA A TREIA
CATEDOCRAŢIA

În anul 1168, un călător evreu spaniol cu un spirit de observaţie extrem de dezvoltat – probabil neguţător de pietre preţioase – a vizitat Constantinopolul, marea capitală bizantină. Practic, nu ştim aproape nimic despre Beniamin din Tudela, în afara faptului că a scris o *Carte de călătorii* despre lungile lui peregrinări din regiunile de nord ale Mediteranei şi până în Orientul Mijlociu, între anii 1159 şi 1172. Este cea mai pătrunzătoare, obiectivă şi demnă de încredere carte de călătorii scrisă în Evul Mediu; a fost publicată în 1556, apoi tradusă în aproape toate limbile europene, şi a devenit cea mai importantă sursă de informaţii pentru exegeţii perioadei respective[396].

Beniamin a observat cu mare atenţie condiţiile în care trăiau comunităţile evreieşti din locurile unde se oprea el, dar, din câte se pare, şi-a petrecut mai mult timp în Constantinopol decât în oricare altă parte, şi descrierea pe care o face acestui oraş măreţ, la acea vreme cel mai mare din lume, este extrem de cuprinzătoare. A aflat că în oraş se găseau în jur de 2.500 de evrei, împărţiţi în două comunităţi distincte. Majoritatea dintre ei, 2.000, erau evrei care trăiau în tradiţia rabinică, acceptau Mishna, Talmudul şi întreaga suprastructură multistratificată a comentariului. Ceilalţi 500 de evrei erau karaiţi, care nu recunoşteau decât Pentateuhul, respingând Legea Orală şi tot ceea ce decurgea din aceasta. Erau organizaţi ca un organism distinct încă din secolul al VIII-lea şi în întreaga diaspora erau priviţi cu atâta ostilitate de evreii rabaniţi, încât, spune Beniamin, un zid înalt despărţea cele două părţi ale cartierului evreiesc.

Beniamin scrie că evreii erau „meşteşugari îmbrăcaţi în mătase” şi negustori de toate felurile. În rândul lor se numărau „mulţi oameni bogaţi”. Dar, prin lege, niciunul dintre ei nu avea voie să călărească, „cu excepţia lui rabi Solomon Egipteanul, care este tămăduitorul regelui. Prin el, evreii găsesc multă uşurare în împilarea lor – căci trăiesc sub mare împilare”. Sub Codul lui Iustinian şi regulamentele ulterioare, evreii din Bizanţ, spre deosebire de păgâni şi eretici, se bucurau de statut legal. Cel puţin în teorie, sinagogile erau locuri de închinăciune apărate de lege. Statul recunoştea, de asemenea, instanţele evreieşti şi magistraţii îşi aplicau deciziile în comunitatea lor. Evreii care îşi vedeau de treburile lor legale nu aveau de ce să se teamă, deoarece legea interzicea în mod specific actele antisemite şi stabilea ca „evreul să nu fie călcat în picioare pentru că este evreu şi să nu fie umilit pentru religia lui […] legea interzice răzbunarea personală”[397]. Cu toate acestea, evreii erau cetăţeni de categoria a

doua; de fapt, aproape că nu erau consideraţi cetăţeni. Şi-au pierdut dreptul să fie angajaţi în posturi guvernamentale în anul 425, deşi erau obligaţi să servească drept decurioni în administraţiile municipale, întrucât acest fapt implica plata unei sume de bani. Evreilor nu li se mai îngăduia să construiască alte sinagogi. Au fost obligaţi să mute data Paştelui, în aşa fel încât acesta să urmeze întotdeauna după cel creştin. Pretenţia evreilor de a-şi citi scripturile în ebraică în cadrul comunităţilor lor era considerată un delict. Legea uşura cât mai mult procesul de convertire a evreilor, deşi regulamentul de botezare conţinea o prevedere ca fiecare evreu să se convertească fără să fi fost obligat la aceasta prin frică sau prin promisiunea de câştig. Orice evreu prins că molestează un convertit era ars de viu, iar un evreu convertit care revenea la credinţa lui era considerat eretic[398].

Beniamin lasă totuşi de înţeles că ostilitatea faţă de evrei era o preocupare la fel de mare ca şi religia: „Ura cea mai mare faţă de evrei e stârnită de tăbăcarii care-şi varsă apele puturoase în faţa caselor lor şi astfel pângăresc cartierul. Din pricina asta grecii îi urăsc pe evrei, fie ei răi sau buni, şi îi ţin sub jug greu. Îi lovesc pe stradă şi-i pun la munci grele". Totuşi, continuă Beniamin, „evreii sunt bogaţi, cumsecade şi miloşi. Ei respectă poruncile scripturilor şi poartă cu veselie jugul împilării lor"[399].

Beniamin din Tudela a călătorit prin nord-vestul Spaniei, Barcelona, Provence şi apoi prin Marsilia, Verona şi Pisa spre Roma. A vizitat Salerno, Amalfi şi alte oraşe italiene sudice, apoi a trecut prin Corfu până în Grecia şi, după ce a văzut Constantinopolul, a traversat Marea Egee până în Cipru, apoi prin Antiohia până în Palestina, iar prin Alep şi Mosul, până în Babilonia şi Persia. A vizitat Cairo şi Alexandria, întorcându-se în Spania prin Sicilia. A observat condiţiile şi ocupaţiile evreieşti cu multă atenţie şi descrie o singură colonie agricolă evreiască din Crisa, pe muntele Parnas; imaginea pe care ne-o transmite este aceea a unei populaţii copleşitor urbane – sticlari în Alep, ţesători de mătase în Teba, tăbăcari în Constantinopol, vopsitori în Brindisi, negustori peste tot.

Unii evrei locuiseră dintotdeauna în oraşe, dar în Evul Mediu timpuriu aproape toţi evreii au ajuns să locuiască la oraş. Aşezările lor din Europa, majoritatea situate în oraşe, erau foarte vechi. Cartea întâi a Macabeilor enumeră coloniile evreieşti răspândite în jurul bazinului mediteraneean. După cum s-a exprimat istoricul Cecil Roth, din punct de vedere cultural evreii trebuie consideraţi drept primii europeni[400]. La începuturile Imperiului Roman, existau comunităţi evreieşti distincte chiar şi în partea de nord, la Lyon, Bonn şi Köln, iar în vest, până la Cadiz şi Toledo. În Evul Mediu timpuriu, s-au răspândit şi mai departe în nord şi în est – până în Balcani şi Polonia, şi până în

Ucraina. Totuşi, deşi populaţia evreiască avea o largă răspândire, nu era numeroasă. De la cele opt milioane în epoca lui Cristos, inclusiv cele zece procente în Imperiul Roman, populaţia scăzuse la începutul secolului al X-lea la o cifră cuprinsă între un milion şi un milion şi jumătate. Desigur, toate populaţiile din fostele teritorii romane au scăzut ca număr în această perioadă, dar pierderile suferite de evrei erau proporţional mult mai mari decât populaţia în întregul ei. În timpul domniei lui Tiberius, de exemplu, doar la Roma trăiau între 50.000 şi 60.000 de evrei, dintr-o populaţie totală de un milion, plus alte patruzeci de aşezări evreieşti în Italia. În perioada târzie a imperiului, numărul evreilor italieni a scăzut dramatic, şi până în 1638 nu mai rămăseseră decât vreo 25.000 în total, adică 0,2% din populaţie. Aceste pierderi se datorau doar în parte factorilor economici şi demografici. În toate regiunile şi în toate epocile, evreii au fost asimilaţi şi s-au contopit cu populaţia din jur[401].

Cu toate acestea, importanţa evreilor, în special în Europa Evului Mediu timpuriu, a fost mult mai mare decât sugerează numărul lor mic. Oriunde au supravieţuit oraşele, sau unde se iveau noi aşezări urbane, evreii ajungeau, mai devreme sau mai târziu, să se stabilească. Nimicirea aproape în întregime a evreimii palestiniene în secolul al II-lea d. Cr. a transformat supravieţuitorii comunităţilor rurale evreieşti în locuitori marginali ai oraşelor. După cucerirea arabă din secolul al VII-lea, comunităţile evreieşti agricole mari din Babilonia au fost treptat subminate din pricina impozitelor mari, încât şi de acolo evreii au fost împinşi spre oraşe, unde au devenit meşteşugari şi negustori. Aceşti evrei urbani, în marea lor majoritate ştiind să citească, să scrie şi să socotească, au reuşit să se stabilească peste tot unde legile penale sau violenţa fizică n-au făcut acest lucru imposibil.

Într-adevăr, în Europa evreii au jucat un rol extrem de important în viaţa urbană de la începutul Evului Mediu. Prea puţine dovezi au ajuns până în zilele noastre, dar destule elemente se pot deduce din literatura *responsa.* În multe feluri, evreii au reprezentat singura legătură reală între oraşele Antichităţii romane şi comunităţile orăşeneşti care începeau să apară în Evul Mediu timpuriu. S-a susţinut chiar că însuşi cuvântul comunitate este o traducere a cuvântului ebraic *kahal*[402]. Evreii aduceau cu ei anumite deprinderi fundamentale: capacitatea de a socoti ratele de schimb, de a scrie o scrisoare de afaceri şi, poate chiar mai important, capacitatea de a o transmite destinatarului, prin intermediul familiilor lor, cu ramificaţii peste tot, şi prin intermediul reţelelor religioase. În ciuda numeroaselor prohibiţii stânjenitoare, religia le-a fost, fără îndoială, de mare ajutor în viaţa lor economică. Religia israelită străveche a oferit întotdeauna o motivaţie puternică pentru a munci din greu. Pe măsură ce s-a maturizat în iudaism, s-a pus un accent tot mai mare pe muncă. După

70 d.Cr., odată cu ascensiunea iudaismului rabinic, a crescut şi impactul său economic. Istoricii au observat adesea, în diferite perioade şi în diverse societăţi, că slăbirea clericalismului tinde să întărească dinamismul economic. În timpul secolului al II-lea d.Cr., clericalismul a dispărut practic din societăţile evreieşti. Preoţii templului, saducheii, nenumăraţii slujitori ai unei religii sprijinite de stat au dispărut cu toţii. Înlocuindu-i pe clerici, rabinii nu constituiau o castă parazită. Este adevărat că unii cărturari primeau sprijin financiar din partea comunităţii, dar chiar şi cărturarii erau încurajaţi să se apuce de o meserie. Rabinilor, în general, le plăcea să aibă o meserie. Adesea erau cei mai asidui şi eficienţi negustori. Căile pe care-şi transmiteau deciziile şi *responsa* erau în acelaşi timp rute comerciale. Iudaismul rabinic era o evanghelie a muncii, întrucât le cerea evreilor să-şi folosească harurile dăruite de Dumnezeu cât mai mult cu putinţă. Se cerea din partea lor acea capacitate şi disponibilitate de a fi sârguincios şi generos, nu în ultimul rând pentru a putea să-şi îndeplinească îndatoririle filantropice. Latura intelectuală a iudaismului urma aceeaşi direcţie. Progresul economic este produsul raţionalizării. Iudaismul rabinic este în mod esenţial o metodă prin care legile străvechi sunt adaptate condiţiilor noi şi diferite, printr-un proces de raţionalizare. Evreii au fost primii mari raţionalizatori din istoria lumii. Acest fapt a avut tot felul de consecinţe, după cum vom vedea, dar una dintre primele, în sensul experienţei, a fost aceea de a-i transforma pe evrei în oameni de afaceri metodici, capabili să rezolve problemele cu care se confruntă. O mare parte a erudiţiei evreieşti în materie de jurisprudenţă în toate etapele Evului Mediu a fost dedicată încheierii de afaceri în mod corect, onest şi eficient.

Printre problemele importante se număra şi aceea a cămătăriei sau, mai corect, a împrumutului de bani cu dobândă. O problemă pe care evreii au creat-o pentru ei înşişi şi pentru cele două mari religii care au rezultat din iudaism. Majoritatea sistemelor religioase de început din Orientul Apropiat antic, precum şi codurile profane care au apărut din ele nu interziceau cămătăria. Aceste societăţi considerau materia neînsufleţită ca fiind vie, precum plantele, animalele şi oamenii, capabilă de a se reproduce. Prin urmare, dacă împrumutai cuiva „bani sub formă de mâncare”, sau îi dădeai un bon de valoare de indiferent ce fel, era firesc să ceri dobândă[403]. Bani sub formă de mâncare, de exemplu măsline, curmale, seminţe sau animale, erau împrumutaţi încă din mileniul al V-lea î. Cr., dacă nu chiar şi mai de mult. Documentele cuneiforme arată că împrumuturile sub formă de bonuri de schimb pentru sume fixe erau cunoscute încă de pe vremea lui Hammurabi – creditorii fiind de obicei templele şi oficialităţile de la curţile regale. Registrele babiloniene înscrise în cuneiforme indică dobânzi de 10–25% pentru argint, 20–35% pentru cereale. Printre

mesopotamieni, hitiţi, fenicieni şi egipteni, dobânda era legală şi adesea fixată de către stat. Dar evreii aveau o cu totul altă concepţie în legătură cu această problemă. În Ieşirea 22:25 se spune: „De vei împrumuta bani fratelui sărac din poporul Meu, să nu-l strâmtorezi şi să nu-i pui cămătă”. Evident că acesta este un text foarte vechi. Dacă legea iudaică ar fi fost concepută în epocile mai sofisticate ale regatului, dobânda nu ar fi fost interzisă. Dar Tora era Tora, validă pentru eternitate. Textul din Ieşirea este repetat mai accentuat în Leviticul 25:36: „Să nu iei de la el dobândă şi spor”; şi completat în Deuteronomul 23:20: „Celui de alt neam să-i dai cu cămătă; iar fratelui tău să nu-i dai cu cămătă.”

Evreii erau astfel împovăraţi cu o lege religioasă ce le interzicea să-şi împrumute unii altora bani cu dobândă, dar îngăduia acest lucru când era vorba de străini. Regula pare să fi fost concepută pentru a proteja şi a păstra coeziunea unei comunităţi sărace, al cărei scop principal era supravieţuirea colectivă. Împrumuturile intrau, prin urmare, în categoria actelor filantropice – dar nu erai obligat să faci gesturi de caritate faţă de cei pe care nu-i cunoşteai sau de care nu-ţi păsa. Dobânda era, astfel, sinonimă cu ostilitatea. Trăind în comunitatea lor în Palestina, evreii erau nevoiţi să-şi împrumute unii altora bani, ca toţi ceilalţi. Biblia ne arată că legea era încălcată mereu[404]. Papirusurile din comunitatea evreiască din Elephantine spun acelaşi lucru. Cu toate acestea, autorităţile religioase încercau să impună respectarea strictă a Legii. Au stabilit, astfel, că nu numai participanţii direcţi la o tranzacţie cu dobândă se făceau vinovaţi de păcat, ci şi părtaşii. Nici dobânda mascată nu era permisă. Locuinţele fără chirie puse la dispoziţie de cei care luau bani cu împrumut, darurile, informaţiile utile – toate acestea erau denumite „praful dobândei”, drept care erau interzise; regulile talmudice dovedesc eforturile uriaşe, întreprinse de-a lungul anilor, pentru a bloca portiţele de scăpare create de cămătarii şmecheri sau de cei disperaţi care erau bănuiţi a lua bani cu împrumut[405].

În acelaşi timp, cazuiştii talmudici încercau din răsputeri să găsească modalităţi pentru încheierea de afaceri corecte, care în opinia lor nu violau regulile Torei. Printre acestea, se numărau recompense mari, parteneriate de afaceri care ofereau creditorului un salariu sau o parte din profit, sau metode prin care creditorul putea să împrumute bani unui neevreu care, la rândul său, îl împrumuta pe un evreu. Dar instanţele evreieşti puteau penaliza creditorul atunci când descopereau o tranzacţie ce implica dobândă; datoriile care implicau capital şi dobândă erau declarate neexecutorii, iar cămătarii ca atare nu aveau voie să depună mărturie în instanţă şi erau ameninţaţi cu iadul[406].

Totuşi, cu cât Legea era aplicată mai inteligent şi urmată cu mai

multă stricteţe, cu atât era mai dezastruoasă pentru evrei în relaţiile lor cu restul lumii. Căci, într-o situaţie în care evreii constituiau comunităţi mici şi împrăştiate într-un univers neevreiesc, Legea nu numai că le îngăduia evreilor să servească drept cămătari neevreilor, ci într-un sens chiar îi încuraja să facă acest lucru. Este adevărat că unele autorităţi evreieşti, dându-şi seama de pericol, s-au străduit să lupte împotriva lui. Filon înţelegea foarte bine de ce un cod de legi primitiv făcea deosebirea între fraţi şi străini, drept care susţinea că interzicerea cămătăriei se aplica în cazul oricui de aceeaşi cetăţenie şi care făcea parte din acelaşi popor, indiferent de religie[407].12 O regulă stabilea că, pe cât posibil, împrumuturile fără dobândă trebuiau date în egală măsură evreilor şi neevreilor, deşi evreii trebuiau să aibă prioritate. O altă regulă îl lăuda pe acel om care nu lua dobândă de la un străin. O a treia era împotriva dobânzilor impuse străinilor, stabilind că acest lucru era legal doar în măsura în care un evreu nu putea să-şi câştige existenţa în alt fel[408].

Pe de altă parte, unele autorităţi subliniau diferenţa dintre evrei şi neevrei. În Midrash, pe marginea textului Deuteronomului, un comentariu scris probabil de naţionalistul rabi Akiva, se dădea de înţeles că evreii erau obligaţi să ceară dobânzi străinilor. În secolul al XIV-lea, Levi ben Ghershom, un francez de origine evreiască, era de aceeaşi opinie: evreii aveau chiar porunca de a cere dobândă neevreilor, „fiindcă nu trebuie să ai milostenie pentru un idolatru […] şi trebuie să-i faci pagubă, cât mai mare, fără să te abaţi de la calea cea dreaptă"; au fost şi alţii care au abordat acest punct de vedere. Dar motivaţia cea mai frecventă era necesitatea economică:

> *Dacă îngăduim în ziua de azi să luăm dobândă de la neevrei este din pricină că sunt fără de sfârşit jugul şi povara pe care regii şi mai-marii bisericii le pun pe umerii noştri, şi tot ceea ce luăm este prea puţinul cu care ne ducem viaţa; şi oricum, suntem condamnaţi să trăim în mijlocul popoarelor şi nu ne putem câştiga altfel traiul decât având învoieli băneşti cu ei; prin urmare, nu este neîngăduit a cere dobândă de la ei.*[409]

Era cea mai periculoasă motivaţie dintre toate, deoarece oprimarea financiară a evreilor tindea să se manifeste în zonele în care populaţia îi antipatiza cel mai mult, şi dacă reacţia evreilor era aceea de a împrumuta neevreilor bani cu dobândă, lipsa de popularitate – şi de aici şi oprimarea – avea să crească. Evreii au ajuns astfel să fie prinşi într-un cerc vicios. Bazându-se pe preceptele biblice, creştinii condamnau fără reţinere împrumuturile cu dobândă, şi, începând din 1179, cei care practicau asemenea tranzacţii erau excomunicaţi. În acelaşi timp, creştinii impuneau cele mai nemiloase biruri asupra evreilor. Reacţia evreilor a fost aceea de a se angaja în singura

activitate în care legile creştine făceau discriminări în favoarea lor, ajungând astfel să fie identificaţi cu afacerile de creditare, atât de dezagreate. Rabi Iosif Colon, care cunoştea bine Franţa şi Italia din a doua jumătate a secolului al XV-lea, scria că aceasta era aproape singura profesie a evreilor din ambele ţări[410].

În teritoriile arabo-musulmane, care includeau la începutul Evului Mediu cea mai mare parte din Spania, tot nordul Africii şi Orientul Apropiat la sud de Anatolia, condiţia evreilor era în general mai uşoară. Legea islamică, pentru cei care nu erau musulmani, se baza pe convenţiile stabilite de Mahomed cu triburile evreieşti din Hijaz. Când acestea au refuzat să-i recunoască misiunea profetică, a aplicat principiul a ceea ce el numea *jihad*. Este un principiu care împarte lumea în *dar al-Islam*, teritoriul paşnic al islamului, unde domneşte legea, şi *dar al-Harb*, „teritoriul războiului", controlat temporar de către nemusulmani. *Jihad*-ul este starea de război permanentă şi necesară, întreţinută împotriva lui *dar al-Harb*, care nu poate lua sfârşit decât atunci când întreaga lume se va supune islamului. Mahomed a declarat *jihad* împotriva evreilor din Medina, i-a înfrânt, i-a decapitat în piaţa publică pe toţi bărbaţii (cu excepţia unuia singur care s-a convertit) şi a împărţit femeile, copiii, animalele şi averile între adepţii lui. Alte triburi evreieşti au suferit un tratament mai îngăduitor, depinzând în schimb de capriciile lui Mahomed, deoarece Dumnezeu îi conferise drepturi absolute asupra necredincioşilor, cam aşa cum Iahve i-a permis lui Iosua să facă ce vrea el cu oraşele canaanite. Totuşi, uneori Mahomed considera că era mai prudent să încheie tratate, sau *dhimma*, cu duşmanii înfrânţi, în urma cărora el le cruţa viaţa şi le permitea să continue să-şi lucreze pământurile din oaze, cu condiţia să primească din partea lor jumătate din produse. Cu timpul, *dhimma* a căpătat o formă mai sofisticată, conform căreia *dhimmi*, sau cel care se supune, primea dreptul la viaţă, la practicarea religiei şi chiar la protecţie în schimbul unor impozite speciale – *kharaj*, sau impozit pe teren, dat cârmuitorului, *jizyia*, sau capitaţie, impozite de călătorie şi comerciale mai mari decât cele încasate de la credincioşii din sânul populaţiei, precum şi impozite speciale, după cum poftea cârmuitorul. În plus, statutul *dhimmi*-lor era nesigur, deoarece *dhimma* suspenda pur şi simplu dreptul natural al învingătorului de a-l ucide pe învins şi de a-i confisca proprietatea; prin urmare, putea fi revocată unilateral, ori de câte ori dorea cârmuitorul musulman[411].

Deci, în teorie, condiţia evreilor *dhimmi* sub dominaţia musulmană era mai rea decât sub creştini, atâta vreme cât dreptul de a-şi practica religia şi chiar dreptul de a trăi puteau fi oricând anulate în mod arbitrar. În practică totuşi, războinicii arabi, care cuceriseră atât de repede aproape jumătate din lumea civilizată în secolele al VII-lea şi al

VIII-lea, nu doreau să extermine comunităţile evreieşti cunoscătoare de carte şi muncitoare, care cuprindeau contribuabili siguri şi le aduceau foloase în nenumărate privinţe. Alături de creştinii *dhimmi*, evreii reprezentau o parte însemnată din inteligheţia administrativă din vastele noi teritorii arabe. Musulmanii arabi nu s-au grăbit să manifeste animozităţi religioase faţă de evrei. Din punctul de vedere al musulmanilor, evreii păcătuiseră prin aceea că respinseseră cerinţele lui Mahomed, dar nu-l crucificaseră. Monoteismul iudaic era la fel de pur ca şi islamul. Evreii nu aveau nicio dogmă ofensivă. Legile lor privitoare la alimentaţie şi curăţenie se asemănau în multe privinţe cu cele musulmane. Ca urmare, în textele religioase islamice nu se întâlnesc decât puţine polemici antievreieşti. Arabii nu moşteniseră nici întinsul corpus de antisemitism greco-păgân, căruia să-i adauge propria lor variantă. În sfârşit, iudaismul, spre deosebire de creştinism, nu a constituit nicicând o ameninţare politică sau militară la adresa islamului, aşa cum s-a întâmplat cu Estul bizantin, iar mai târziu cu Vestul latin. Din toate aceste motive, pentru evrei a fost mai uşor să trăiască şi să prospere în regiunile islamice. Uneori au înflorit de-a dreptul. În Irak, pe lângă marile ieşivoturi – academiile –, evreii constituiau cartierul bogat al noului oraş Bagdad, fondat drept capitală de către dinastia Abbasidă în 762. Evreii ocupau posturi de doctori la Curte şi de demnitari. Au învăţat araba scrisă şi vorbită, mai întâi ca mijloc de comunicare în comerţ, mai târziu ca limbă a activităţii cărturăreşti şi chiar a comentariului sacru. Populaţia evreiască vorbea araba, aşa cum odată învăţase să vorbească aramaica, deşi în aproape toate familiile se păstra cu sfinţenie şi limba ebraică.

Peste tot în lumea arabă evreii erau negustori. Începând cu secolul al VIII-lea şi până la începutul secolului al XI-lea, islamul a reprezentat principala economie internaţională, evreii furnizând cele mai importante reţele ale sale. Din Orient importau mătăsuri, mirodenii şi alte bunuri rare. Din Apus aduceau înapoi sclavii păgâni luaţi de creştini, pe care evreii îi numeau „canaaniţi”, şi îi vindeau în islam; în 825, arhiepiscopul Agobard din Lyon susţinea că evreii erau cei care stăpâneau comerţul cu sclavi. Atât sursele musulmane, cât şi *responsa* iudaică arată că la acea vreme comercianţii evrei operau în India şi China, de unde proveneau cele mai multe produse de lux. Începând cu secolul al X-lea, mai ales în Bagdad, evreii îndeplineau rolul de bancheri la curţile musulmane. Ei acceptau să păstreze banii negustorilor evrei, apoi îi împrumutau sume mari califului. Dată fiind vulnerabilitatea *dhimmi*-lor evrei, afacerea era riscantă. Suveranul musulman nu se jena să nege faptul că ar fi avut vreo datorie sau chiar să-i decapiteze pe creditori – cum se întâmpla uneori –, însă cel mai convenabil era ca bancherii să fie păstraţi în viaţă. O parte din

profiturile obţinute de acest gen de bănci erau destinate sprijinirii academiilor, manipulate din umbră de mai-marii caselor bancare. Evreii se bucurau de influenţă la curţile cârmuitoare. Exilarhul lor era respectat de către arabi, care i se adresau cu „Domnul nostru, Fiul lui David". Când Beniamin din Tudela a ajuns la Bagdad în 1170, a găsit acolo – ne spune el – 40.000 de evrei locuind în siguranţă, având 28 de sinagogi şi 10 ieşivoturi.

Un alt centru de prosperitate a populaţiei evreieşti era Kairouan, în Tunisia, fondat în 670, capitală a dinastiilor succesive ale Aghlabizilor, Fatimizilor şi Zirizilor. Este posibil ca la origine oraşul să fi apărut ca urmare a transferării în regiune a famiilor evreieşti şi creştine-copte din Egipt, căci la începutul Evului Mediu negustorii şi comercianţii evrei erau de departe cei mai eficienţi colonişti urbani, atât din zona mediteraneeană, cât şi din nordul şi vestul Europei. În secolul al VIII-lea, a fost înfiinţată aici o academie şi, pentru următorii 250 de ani, Kairouan avea să fie unul dintre cele mai mari centre ale erudiţiei evreieşti. Oraşul constituia, de asemenea, o legătură importantă între negoţurile din Orient şi Apus; şi aici prosperitatea comercianţilor evrei a făcut posibilă o viaţă academică bogată. Doctorii, astronomii şi demnitarii de la Curte proveneau tot din rândul evreilor.

Totuşi, între secolele al VIII-lea şi al XI-lea, cea mai prosperă zonă a comunităţilor evreieşti a fost Spania. Înflorirea lor s-a petrecut în timpul Imperiului Roman şi, într-o oarecare măsură, sub stăpânirea bizantină; în schimb, sub regii vizigoţi, atât statul, cât şi Biserica au dus o politică antisemită sistematică. Dând la o parte politica creştină ortodoxă, o serie de concilii ecleziastice regale de la Toledo au decretat botezarea forţată a evreilor sau au interzis circumcizia, ritualurile, sărbătorile iudaice şi respectarea Sabatului. Pe tot parcursul secolului al VII-lea, evreii au fost biciuiţi, executaţi, li s-au confiscat proprietăţile, au fost supuşi la impozite ruinătoare, li s-a interzis să facă negoţ şi, uneori, au fost duşi cu forţa la cristelniţa de botez. Mulţi au fost obligaţi să accepte creştinismul, dar, în viaţa lor privată, au continuat să respecte legile iudaice. Astfel a apărut în istorie evreul tainic, numit mai târziu *marrano* – sursă de nelinişte necurmată pentru Spania, creştinismul spaniol şi iudaismul spaniol[412].

Prin urmare, atunci când musulmanii au invadat Spania în 711, evreii i-au ajutat s-o cotropească, adeseori punând garnizoane în oraşele cucerite, în spatele armatelor arabe care avansau. Aşa s-a întâmplat în Córdoba, Granada, Toledo şi Sevilla, unde curând s-au stabilit comunităţi evreieşti numeroase şi bogate. Într-adevăr, geografii arabi ulteriori se referă la Granada, ca şi la Lucena şi Tarragona, ca la „oraşe evreieşti". Córdoba a devenit capitala dinastiei Omeiazilor, care s-au înscăunat califi, tratându-i pe evrei cu toleranţă

şi favoruri extraordinare. Aici, ca şi în Bagdad şi Kairouan, evreii nu erau doar meşteşugari şi negustori, ci şi doctori. În timpul domniei marelui calif omeiad Abd er-Rahman III (912–961), doctorul lui de Curte, Hasdai ibn Shaprut, a adus cărturari, filosofi, poeţi şi oameni de ştiinţă, toţi evrei, transformând oraşul în centrul principal al culturii iudaice în lume. Comunităţi evreieşti numeroase şi înstărite existau în nu mai puţin de 44 de oraşe în Spania omeiadă, multe dintre acestea cu propriile lor ieşivoturi. Raporturile pe care le-a stabilit comunitatea iudaică instruită cu califii liberali aminteau de epoca lui Cirus; evreimea spaniolă s-a bucurat de un mod de viaţă confortabil, productiv şi satisfăcător, pe care evreii nu aveau probabil să-l mai întâlnească nicăieri altundeva, până în secolul al XIX-lea.

Nu lipseau însă pericolele. Dinamica politicii islamice consta în confruntarea dintre marile dinastii religioase, exacerbate de dispute doctrinare privind stricteţea şi puritatea. Cu cât o dinastie musulmană era mai bogată şi mai liberală, cu atât devenea mai vulnerabilă în faţa invidiei şi fanatismului sectelor fundamentaliste. Căderea unei dinastii îi expunea de îndată pe evreii aflaţi sub protecţia ei logicii nefaste a statutului lor de *dhimmi*. Musulmanii berberi primitivi au cucerit Córdoba în 1013. Omeiazii au dispărut. Evrei de frunte au fost asasinaţi. La Granada a avut loc un masacru general al evreilor. Armatele creştine înaintau spre sud şi, sub presiunea lor, musulmanii şi-au pus speranţele mai curând în războinici nemiloşi şi zeloşi decât în protectorii frivoli ai culturii. În ultimele decenii ale secolului al XI-lea, o altă dinastie berberă, Almoravizii, a ajuns să domine sudul Spaniei. Erau violenţi şi imprevizibili. Au ameninţat comunitatea evreiască din Lucena, numeroasă şi bogată, cu convertirea forţată, apoi le-au cerut evreilor drept răscumpărare o sumă fabuloasă. Evreii au înţeles imediat că puteau să-i refuze pe musulmani prin negocieri şi mita corespunzătoare. În materie de finanţe, medicină şi diplomaţie, aveau multe de oferit fiecăruia din valurile succesive de cuceritori. Deveneau colectori, sfetnici şi doctori la Curţile noilor stăpâni. Dar începând cu această epocă evreii aveau uneori să se afle în mai mare siguranţă în Spania sub stăpâniri creştine. Aceeaşi poveste s-a repetat şi în Asia Mică, unde bizantinii puteau să ofere mai multă siguranţă comunităţilor evreieşti decât ar fi găsit acestea în calitate de *dhimmi*.

La începutul secolului al XII-lea, un nou val de fundamentalism musulman s-a stârnit în Munţii Atlas, creând dinastia Almohazilor. Scopul lor era acela de a pune capăt corupţiei şi apostaziei islamice. Dar în acest proces au exterminat comunităţile creştine care existaseră în nord-vestul Africii timp de aproape un mileniu. Şi evreii au fost puşi în situaţia de a alege între convertire şi moarte. Almohazii şi-au dus fanatismul în Spania începând cu anul 1146. Sinagogile şi ieşivoturile au fost închise. La fel ca în vremea creştinilor vizigoţi,

evreii convertiţi sub ameninţarea cu moartea îşi practicau religia în secret şi nu erau câtuşi de puţin priviţi cu încredere de către musulmani. Erau obligaţi să poarte o tunică albastră special croită, cu mâneci absurd de largi, şi, în loc de turban, o scufie albastră lungă, asemănătoare cu o şa pentru purtatul desagilor. Când erau iertaţi de asemenea veşminte şi de un însemn special al ruşinii, numit *sihla*, hainele lor, deşi croite normal, trebuiau să fie galbene la culoare. Nu aveau voie să facă negoţ decât la scară mică. Minunatele aşezări evreieşti din sudul Spaniei nu au supravieţuit acestei persecuţii, cel puţin în ceea ce priveşte vechea lor demnitate şi grandoare. Mulţi evrei au fugit în nord, în teritoriile creştine. Alţii s-au strămutat în Africa, în căutarea unor cârmuitori musulmani mai toleranţi.

Printre refugiaţi se găsea şi un tânăr şi strălucit cărturar, pe nume Moshe ben Maimon, cunoscut mai bine drept Maimonide, Rambam pentru evrei, din acronimul *r*abi *M*oshe *b*en *M*aimon. Se născuse la Córdoba, pe 30 martie 1135, fiu al unui cărturar. Când oraşul a fost cucerit de către Almohazi, el abia împlinise treisprezece ani, dar încă de pe atunci era recunoscut pentru erudiţia sa, fiind considerat un copil-minune. Împreună cu familia, a plecat în bejenie prin Spania, ajungând probabil până în Provence, stabilindu-se în cele din urmă la Fez, în 1160. Cinci ani mai târziu, sub presiunea unui nou val de convertiri forţate, au pornit-o din nou la drum, întâi pe calea apelor până în Acra, de unde Maimonide a vizitat pe rând toate Locurile Sfinte, apoi în Egipt, oprindu-se în Fustat, vechiul Cairo. Este locul unde Maimonide şi-a câştigat faima mondială atât ca doctor, cât şi ca filosof erudit. În 1177 a ajuns în fruntea comunităţii din Fustat, fiind numit doctor de Curte în 1185 şi devenind – după spusele unui cronicar musulman – „foarte mare în înţelepciune, ştiinţă de carte şi rang”. Erudiţia sa cuprindea o imensă varietate de domenii, impresionând atât prin cantitate, cât şi prin calitate. Era sprijinit financiar de David, fratele său negustor, care făcea negoţ mai ales cu bijuterii, iar după moartea acestuia s-a apucat singur de negoţ sau trăia din onorariile pe care le primea ca medic. La moartea sa, pe 13 decembrie 1204, rămăşiţele pământeşti i-au fost duse, conform dorinţelor sale, la Tiberiada, unde mormântul său reprezintă încă şi acum loc de pelerinaj pentru evreii evlavioşi.

O discuţie despre Maimonide merită să fie făcută în detaliu nu numai pentru importanţa sa intrinsecă, ci şi pentru că nimeni altcineva nu ilustrează mai bine ponderea covârşitoare a erudiţiei în societatea evreiască medievală. El a fost arhetipul şi cel mai mare dintre catedocraţi. Guvernarea şi cunoaşterea erau intim asociate în iudaismul rabinic. Desigur că prin cunoaştere se înţelegea, în mod esenţial, cunoaşterea Torei. Tora nu era doar o carte despre Dumnezeu. Ea exista dinaintea creaţiei, asemenea lui Dumnezeu. De

fapt, constituia prototipul creaţiei[413]. Rabi Akiva o considera drept „instrumentul creaţiei", ca şi când Dumnezeu ar fi citit din ea precum un magician care-şi consultă ceasloavele. Shimon ben Lachish spunea că Tora ar fi precedat lumea cam cu două mii de ani, în vreme ce, în predicile sale, Eleazar ben Iosia susţinea că zăcuse în sânul lui Dumnezeu timp de 974 de generaţii înainte de a fi fost folosită de către Dumnezeu pentru a crea universul. Unii înţelepţi sunt convinşi că ar fi fost dată simultan la şaptezeci de naţii, în şaptezeci de limbi diferite, dar toate aceste naţii ar fi refuzat-o. Doar Israel a acceptat-o. De unde şi faptul că, într-un anume sens, nu era doar Legea şi religia, ci şi înţelepciunea lui Israel, şi cheia pentru cârmuirea evreilor. Filon o numea legea ideală a filosofilor, după cum Moise era legiuitorul ideal. Tora – scria el în cartea sa despre Moise –, era „marcată de sigiliile naturii", fiind „imaginea perfectă a organizării cosmice"[414]. Prin urmare, cu cât cunoaşterea Torei era mai profundă, cu atât era mai mare dreptul de a cârmui, mai ales asupra evreilor.

Ideal era deci ca fiecare personalitate publică şi fiecare erudit să pună umărul la conducerea societăţii. Evreii nu au considerat niciodată – o opinie mult îndrăgită de anglo-saxoni – că o mare capacitate intelectuală, pasiunea pentru cărţi şi citit constituiau întru câtva un handicap pentru individ, făcându-l incapabil de a conduce. Dimpotrivă. Pentru ei, erudiţia în ceea ce privea Tora nu era câtuşi de puţin aridă, academică, îndepărtată de viaţa reală – aşa cum erau tentaţi să o privească cei din afară. Cunoaşterea Torei oferea tocmai acea înţelepciune necesară în ştiinţa de a conduce, inducând în acelaşi timp virtuţile umilinţei şi milostiveniei, care preveneau coruperea puterii. Citând Pildele: „Al meu este sfatul şi buna-chibzuială, eu sunt priceperea, a mea este puterea."[415]

Problema, după cum o vedeau evreii, era cum să combine studiul cu exerciţiul guvernării. Când, în timpul persecuţiilor comise sub domnia lui Hadrian, înţelepţii din Lyda s-au întrunit pentru a dezbate cele mai presante aspecte cu care se confrunta comunitea lor primejduită, una dintre problemele aflate în capul listei era: „Este studiul mai important decât acţiunea?" După ce au ascultat argumentările, au votat în unanimitate punctul de vedere al lui rabi Akiva, conform căruia studiul avea întâietate, deoarece „studiul conduce la acţiune". În termeni de merit spiritual, dobândirea înţelepciunii prin intermediul studiului şi folosirea ei pentru a satisface nevoile comunităţii erau considerate la fel de merituoase. Dar înţelepţii mai spuneau că dacă o văduvă sau un orfan vin la un înţelept pentru a-i cere sfatul, iar acesta le răspunde că e prea ocupat să-şi bată capul cu aşa ceva, Dumnezeu se va mânia şi-i va zice: „Te fac vinovat ca şi când ai fi distrus lumea". Un erudit care se îngropa cu nasul în carte era acuzat de faptul că „provoca distrugerea lumii" – deoarece evreii

considerau că lumea în care înţelepciunea nu-şi găsea aplicabilitate practică se va duce de râpă. Un levit se putea retrage din viaţa activă la cincizeci de ani, după care nu avea decât să-şi consacre tot timpul studiului, dar un erudit de frunte trebuia să rămână la dispoziţia comunităţii până la capătul zilelor. Filon scria cu sinceritate despre obligaţiile contradictorii ale studiului şi serviciului public. Viaţa lui a fost un exemplu în acest sens, deoarece, pe lângă scrierile sale prolifice, el a îndeplinit şi rolul de lider al comunităţii, reprezentând-o cel puţin o dată ca ambasador la Roma. Un asemenea erudit de marcă, în special cineva cu larga lui reputaţie, era asaltat de un şir nesfârşit de oameni care-i cereau sfatul. Din fericire, Filon a putut să-şi împartă îndatoririle obşteşti cu fratele său, unul dintre cei mai bogaţi oameni din diaspora, pe care Iosephus îl numeşte Alabarh[416].

Faptul că doi fraţi puteau să se ajute reciproc pentru a rezolva obligaţiile contradictorii ale studiului şi comentariului, pe de o parte, şi ale administraţiei judiciare, pe de alta, este unul dintre motivele pentru care catedocraţia iudaică era, de obicei, o afacere de familie. Dinastiile scolastice proveneau iniţial din familii de scribi, constituind o caracteristică a vieţii iudaice încă din secolul al II-lea î. Cr. În anumite societăţi iudaice, ele au durat până la începutul Primului Război Mondial – şi chiar şi după acesta.

În Babilonia, exilarhul trebuia să aparţină familiei lui David, dar toţi bărbaţii cu greutate din academii şi ieşivoturi erau aleşi dintr-un grup recunoscut de familii din lumea academică. Expresia „nu din familii cărturăreşti, ci din cele negustoreşti” era dispreţuitoare – chiar dacă banii negustorului erau aceia care ajutau academiile să funcţioneze. În Babilonia, gaonul, sau conducătorul fiecărei academii, se trăgea dintr-una din cele şase familii recunoscute ca atare, iar în Palestina trebuia să fie descendentul lui Hilel, al lui Ezdra Scribul sau al lui David însuşi. Cineva din afară, dovedind o erudiţie extraordinară, avea şanse să fie acceptat, dar aşa ceva se întâmpla foarte rar. Şi în ceea ce priveşte gradele ierarhice ale academiilor, naşterea avea de obicei un rol decisiv. Desigur că, prin originea lor, academiile principale sau ecumenice nu erau atât locuri de instruire a tinerilor, cât consilii – termenul de *ieşiva* fiind versiunea ebraică a celui de *synhedrion* [sinedriu] sau Sanhedrin. De fapt, la începutul Evului Mediu încă se mai numeau „Marele Sanhedrin” în documentele oficiale ale Torei. Iar academia din Palestina se autointitula „Adunarea celor Drepţi”. Erau locuri unde cărturarii se adunau pentru a elabora decizii cu autoritate – academia, parlamentul şi curtea supremă la un loc.

Modul de ierarhizare a studiului a fost descris de un cărturar de la una dintre academiile babiloniene, care a scris în Egipt cu puţin înainte de epoca lui Maimonide. Evreii de rând, cunoscători de carte, învăţau cele cinci cărţi ale lui Moise şi cartea de rugăciuni, care

cuprindea şi texte despre Legea Orală, Sabat şi sărbători. Cu siguranţă că erudiţii stăpâneau pe lângă acestea şi restul Bibliei, precum şi „ordonanţele" şi Legea codificată. Doctorii cunoşteau toate aceste texte, la care se adăugau Mishna, Talmudul şi comentariile. Un erudit putea să ţină o predică, să scrie o epistolă explicativă şi să servească drept ajutor de judecător. Dar numai un doctor care deţinea titlul de membru al academiei înţelegea sursele Legii şi literatura lămuritoare şi putea să formuleze o judecată savantă[417].

Doctorii şi cărturarii respectaţi şi cu autoritate constituiau academia. În Babilonia, triumviratul de conducere era format din gaon, din preşedintele curţii – care avea funcţia de adjunct –, şi din scrib, care consemna hotărârile. Membrii academiei stăteau în faţa gaonului, aşezaţi pe şapte rânduri. Fiecare rând avea zece locuri şi cel mai distins cărturar din fiecare rând era numit *rosh ha-seder*, mai-marele rândului. Fiecare membru al academiei avea un loc precis în rând, fiecare după rangul său, care era stabilit, la origine, prin naştere. Dar putea fi promovat sau retrogradat în funcţie de activitatea sa, leafa variind corespunzător. Totuşi, pentru majoritatea dintre ei, activitatea în cadrul academiei nu reprezenta singura preocupare ori sursă de venit. Aveau funcţii de conducere în comunitate sau îşi câştigau existenţa cu meşteşugurile şi negoţul. Academia se aduna în plen de două ori pe an, timp de o lună, la sfârşitul verii şi la sfârşitul iernii. Sesiunea plenară, sau *kalla*, care avea loc la începutul primăverii, lua în discuţie şi emitea hotărâri pe baza întrebărilor primite din alte regiuni, răspunsurile fiind trimise prin negustori care porneau la drum imediat după Paşte. Amândouă plenarele cuprindeau sesiuni de cursuri, în cadrul cărora gaonul însuşi expunea capitole din Talmud în faţa a peste două mii de studenţi aşezaţi pe vine, tălmaciul lui – *turgheman* (un termen ce supravieţuieşte sub forma de dragoman) – jucând şi rolul de „difuzor". Existau diferite grade de dascăli, cel mai de jos fiind al „repetitorilor", adesea orbi din naştere, care erau pregătiţi anume pentru a putea repeta pe de rost pasaje întregi din scripturi, respectând cu sfinţenie incantaţia, pauzele de punctuaţie şi accentele. Un doctor care avea nelămuriri în privinţa unui text putea să facă apel la un repetitor, cerându-i să i-l cânte corect. O mare parte a acestei educaţii publice se baza pe învăţatul pe de rost, în coruri gălăgioase. A fost metoda folosită în universităţile musulmane – de exemplu, în Al-Azhar din Cairo – până acum o generaţie. Şi, până de curând, elevii evrei din Maroc puteau să recite pe de rost o mulţime de legi într-un amestec de ebraică şi aramaică, şi chiar şi în ziua de azi evreii yemeniţi posedă o tradiţie repetitivă orală care le-a permis să păstreze pronunţarea exactă a textelor străvechi, de mult pierdute de către evreii europeni[418].

Academiile babiloniene, cu gradele lor ereditare de înţelepţi clasaţi

cu multă atenţie, au absorbit mult din atmosfera şi ceremonialul slugarnic de la curtea orientală. Ele urmau exemplul exilarhului care era, cum s-ar zice, braţul executiv al academiilor. Citând o tradiţie din secolul al X-lea, cronicarul ebraic Iosif ben Isaac Sambari (1640–1703) îl descrie astfel pe *nasi*:

> *Are autoritate extinsă asupra tuturor comunităţilor evreieşti, conferită de comandantul celor drept-credincioşi. Evrei şi neevrei deopotrivă se ridică în faţa lui şi îl salută. Cine nu se ridică primeşte o sută de lovituri de bici, căci aşa a ordonat califul. De câte ori merge în audienţă la calif, este însoţit de călăreţi evrei şi musulmani care călăresc în faţa lui, strigând în arabă: „Faceţi loc pentru Domnul Nostru, Fiul lui David". El însuşi merge călare şi poartă o robă de mătase brodată şi un turban mare. De acesta atârnă o eşarfă albă cu un lanţ cusut pe ea. Când ajunge la curtea califului, eunucii regali vin să se încline în faţa lui şi aleargă înaintea lui până când el ajunge în sala tronului. Un servitor îl precedă pe nasi ducând o pungă cu galbeni pe care îi împarte în onoarea califului. Înaintea califului, nasi se prosternează, apoi se ridică în picioare pentru a arăta că este la fel de umil ca un sclav. Apoi, califul face un gest către eunuci, ca să-l aşeze pe nasi pe scaunul din stânga, cel mai apropiat de al său, şi cere să-i vadă petiţia. Când îi prezintă petiţia, nasi se ridică din nou în picioare, îl binecuvântează pe calif şi pleacă. Fixează negustorilor un impozit anual şi, în plus, pretinde de la ei daruri pe care aceştia le aduc de la capătul pământului. Acesta este obiceiul pe care-l urmează în Babilonia*[419].

Gaonii din universităţi şi doctorii de prestigiu aveau pretenţia la un comportament similar. Formulele de adresare conţineau titluri pompoase, iar binecuvântările sau blestemele pe care le formulau aceştia erau extrem de complicate. Astfel s-a format o nobilime sacral-academică ereditară, asemănătoare întru câtva cu a mandarinilor din China.

În Evul Mediu timpuriu, această catedocraţie babiloniană reprezenta, de asemenea, magistratura ereditară, curtea de apel supremă pentru întreaga diaspora. Nu deţinea puterea concretă de aplicare a legilor – nu avea armată şi nicio altă forţă de acest gen, în afara corpului de poliţie local. Dar putea să excomunice, o ceremonie impresionantă, chiar înspăimântătoare, ale cărei origini puteau fi găsite în epoca lui Ezdra. În plus, avea autoritatea pe care i-o conferea erudiţia. Totuşi, în practică, puterea catedocraţilor babilonieni a durat numai atâta vreme cât s-a păstrat întinsul imperiu musulman. Pe măsură ce s-a restrâns autoritatea teritorială a califului de la Bagdad, s-a restrâns şi puterea lor. Noi centre de învăţătură recunoscute au apărut în Spania şi în Africa de Nord, în jurul cărturarilor care

emigraseră din vechile academii. În preajma anului 1060, de exemplu, Cairo a devenit un centru halachic, mulţumită sosirii lui Nahrai ben Nisim din Kairouan şi a lui Iehuda ha-Cohen ben Iosef, faimosul rav. O generaţie mai târziu, autoritatea lor a revenit unui cărturar din Spania, Isaac ben Samuel, „în ale cărui mâini", conform unui document din acea vreme, „începe autoritatea peste întreg Egiptul". Asemenea oameni pretindeau că se trag din gaoni, aparţinând uneia sau alteia dintre marile academii. Adesea aceştia erau şi negustori prosperi sau aveau drept rude negustori bogaţi. Dar o familie academică de frunte, oricât de bogată, nu-şi păstra prestigiul dacă din sânul ei nu se ivea cu regularitate un anumit număr de cărturari de frunte. Căci, în practică, o comunitate evreiască nu se putea autoguverna fără a beneficia de decizii halachice emise cu regularitate şi care erau acceptate ca literă de lege, tocmai pentru că erau emise de oameni cu o erudiţie incontestabilă. Pe scurt, după cum s-a exprimat un istoric, pentru a dobândi autoritate, familia avea un rol important şi succesul comercial era extrem de folositor, dar erudiţia se dovedea esenţială[420].

Maimonide se putea lăuda cu toate trei. Într-una dintre scrierile sale, comentariul său la Mishna, el a înşirat şapte generaţii de străbuni. Majoritatea evreilor puteau face acelaşi lucru, o practică păstrată până în ziua de azi în multe familii evreieşti yemenite, chiar şi în cele foarte sărace. Scopul acestor liste memoriale era acela de a prezenta străbunii aparţinând academiilor, drept care, de obicei, începeau cu un cărturar eminent. Femeile nu erau trecute pe listă, în schimb genealogiile lor da, mai ales dacă se bucurau de renume. Astfel, în cazul socrului lui Maimonide, genealogia mamei acestuia cuprindea paisprezece generaţii, în vreme ce pe linie paternă sunt menţionate doar şase, deşi sunt impresionante. Faima putea fi câştigată în felurite moduri, dar erudiţia era un adevărat talisman. Evreii aveau o credinţă de neclintit în învăţătură. O notă păstrată din vremea lui Maimonide spune: „Acest document trebuie să fie corect, deoarece tatăl autorului a fost fiul fiicei mai-marelui ieşivei."[421] Maimonide însuşi putea să fie destul de mulţumit de ereditatea sa: cele şapte generaţii includeau patru judecători-cărturari de seamă.

Provenea, de asemenea, dintr-o familie care, mulţumită unui negoţ condus cu pricepere, se întreţinea singură şi avea puterea să-i susţină financiar şi pe membrii săi eruditi. De regulă, informaţiile pe care le avem despre evrei persoane individuale şi chiar despre întregi comunităţi evreieşti, din secolul al II-lea d. Cr. şi până la începuturile epocii moderne, sunt fragmentare. Evreii nu mai consemnau istoria, iar existenţa lor tulburată, rătăcitoare şi adesea persecutată explică numărul mic de documente care au ajuns până în zilele noastre. Întâmplarea face totuşi ca să ştim foarte multe despre Maimonide şi

mediul în care s-a format în evreimea egipteană a secolului al XII-lea. Toate sinagogile cuprindeau o încăpere numită gheniza. Aici erau adăpostite vechi obiecte de cult şi cărţi de rugăciune care nu mai erau folosite, dar care, conform legii evreieşti, nu puteau fi distruse deoarece conţineau numele lui Dumnezeu. În unele cazuri, aceste depozite pe jumătate sacre conţineau cantităţi impresionante de documente, inclusiv profane. Umezeala şi putregaiul le-a făcut ilizibile într-o generaţie sau două. Dar Egiptul, dată fiind clima lui uimitor de uscată, este vestit printre eruditi pentru capacitatea de a păstra fragmente de hârtii şi papirusuri datând încă din mileniul I î. Cr. şi chiar şi de mai de mult. La Fustat, Maimonide se închina şi preda la sinagoga Ben Ezra, construită în 882 pe ruinele unei biserici copte, vândută evreilor. Gheniza sinagogii se găsea în pod, unde un număr impresionant de mare de documente medievale au rămas practic netulburate până la sfârşitul secolului al XIX-lea, când marele savant evreu Solomon Schechter13 a început munca sistematică de recuperare a lor. Aproximativ 100.000 de pagini au luat drumul Bibliotecii Universitare din Cambridge, iar alte 100.000 sau mai multe sunt depozitate în centre academice din întreaga lume. Informaţiile pe care le dezvăluie sunt aproape inepuizabile. Marele exeget S.D. Goitein le-a folosit deja cu mare succes pentru a reconstitui societatea din secolele al XI-lea şi al XII-lea, care a format fundalul operei şi ideilor lui Maimonide[422].

Gheniza din Cairo conţine cel puţin 1.200 de scrisori de afaceri complete, care arată că evreii egipteni, printre care se numără şi fratele mai tânăr al lui Maimonide, călătoreau pe distanţe lungi şi comercializau o mare varietate de produse. Vopselele constituiau o specialitate negustorească a evreilor, dar la fel de importante erau materialele textile, leacurile, pietrele şi metalele preţioase, parfumurile. Zonele comerciale cele mai apropiate erau Egiptul de Jos şi de Sus, coasta palestiniană şi Damascul, în Siria. Un mare neguţător din Fustat, Moshe ben Iacov, care făcea negoţ cu fructe uscate, hârtie, ulei, ierburi şi monede, străbătea această regiune atât de des, încât ajunsese să fie poreclit „navetistul”. Dar o însemnare cu scrisul de mână al lui Abraham, fiul lui Maimonide, arată că negustorii din Fustat călătoreau chiar şi până în Malaysia, fiind pomenit şi un bărbat care a murit în Sumatra. Cantităţile de mărfuri impresionau în egală măsură: marele negustor Iosef ibn Awkal a făcut un transport de marfă în greutate de 129.600 de livre, iar reţeaua lui îi permitea să acţioneze ca agent oficial al celor două mari academii babiloniene, ducând deciziile formulate de către acestea în întreaga lume iudaică. Astfel, o comunitate evreiască mică din regiunea Indiilor putea păstra legătura, deşi comunicarea unei decizii necesita mult timp – din Cairo până în Sumatra drumul dura patru luni[423].

Un asemenea drum parcurgea David Maimonide atunci când a pierit. A supravieţuit o scrisoare de-a lui către fratele său mai mare, în care povesteşte diferite nenorociri ce s-au abătut asupra lui în Egiptul de Sus, de unde s-a îndreptat direct spre Marea Roşie pentru a se îmbarca cu destinaţia India. După care: tăcere. Despre acest trist episod, Maimonide scria:

> *Cea mai mare nenorocire care s-a abătut asupra mea în întreaga mea viaţă, mai rea decât oricare alta, a fost moartea sfântului (binecuvântată fie amintirea lui) care s-a înecat în Marea Indiană, ducând cu sine mulţi bani ce erau ai mei, ai lui şi ai altora şi lăsându-mă pe mine cu o copiliţă şi cu văduva lui. În ziua în care am primit aceste veşti cumplite, am căzut la pat şi am bolit un an încheiat, suferind de un furuncul, fierbinţeală şi sfârşeală, şi n-a lipsit mult să mă sting. Aproape opt ani au trecut de-atunci şi încă îl mai jelesc şi nu găsesc mângâiere. Şi cum să găsesc mângâiere? A crescut pe genunchii mei, a fost fratele meu, învăţăcelul meu; negustorea în felurite târguri şi câştiga frumos, şi eu puteam sta acasă în deplină siguranţă. Ştia bine Talmudul şi Biblia, ca şi gramatica [ebraică], şi bucuria vieţii mele era să mă uit la el. […] De câte ori îi văd scrisul ori vreo scrisoare de-a lui, inima mi se întoarnă pe dos şi durerea îmi umple din nou sufletul. Pe scurt, „voi coborî îndoliat în lumea cealaltă la fiul meu”*[424].

Este o scrisoare caracteristică pentru felul în care se exprimă căldura şi melancolia din suflet. Putem ignora afirmaţia lui Maimonide că ar fi stat la pat un an de zile. Avea obiceiul să-şi exagereze bolile şi slăbiciunile fizice, în realitate era un om extrem de activ, care scria foarte mult. Nu ştim cum arăta la înfăţişare cel mai remarcabil dintre evreii Evului Mediu; portretul folosit în primul volum al operelor sale complete, publicat în 1744 – deşi reprodus de nenumărate ori de atunci încoace –, este o pură invenţie. În schimb, scrisorile şi cărţile lui, precum şi materialele găsite în gheniza ne mărturisesc multe lucruri despre el. A fost unul dintre reprezentanţii marelui secol al XII-lea prerenascentist, care a marcat primul pas adevărat de ieşire din Evul Mediu timpuriu şi care a afectat în egală măsură lumea iudaică, cea arabă şi Europa creştină. Era un cosmopolit. Scria în arabă, dar se descurca la fel de uşor şi în alte limbi, răspunzând de obicei la scrisori în limbile în care îi erau scrise. A fost un cititor neobosit până la capătul zilelor. Într-o scrisoare susţine că ar fi citit toate tratatele de astronomie, iar în alta pretinde că nu există vreo lucrare de idolatrie pe care să n-o cunoască[425].

Capacitatea lui Maimonide de a absorbi cantităţi uriaşe de scrieri dificile, sacre şi profane, s-a manifestat încă din copilărie. La fel şi dorinţa lui de a le prezenta lumii iudaice într-o formă ordonată şi

raţională. Nu împlinise încă şaisprezece ani când a încheiat *Tratatul despre logică*. În 1158, a urmat *Tratatul despre calendar*, o lucrare de astronomie. La douăzeci şi doi de ani a început să scrie prima sa lucrare importantă, *Comentariu la Mishna*, încheiată la Fustat, în 1168. Era echivalentul aşa-numitelor *summae* ale cărturarilor creştini, incluzând un număr mare de materiale profane despre animale, plante, flori şi istorie naturală, precum şi despre psihologia umană. O mare parte din această lucrare a fost scrisă în timp ce el şi familia sa căutau un loc unde să poată trăi feriţi de primejdii: „Eram mânat dintr-un colţ al lumii într-altul", notează el, „[…] numai Dumnezeu ştie că unele capitole le-am explicat în vremea peregrinărilor, iar altele la bordul corăbiilor"[426]. Următoarea întreprindere a fost aceea de a codifica legea talmudică, *Mishne Tora*, lucrare în paisprezece volume, care i-a luat zece ani şi a fost încheiată în 1180. La acea vreme, moartea lui David l-a obligat să se apuce de practicarea medicinei. Era şi judecător activ, la timpul cuvenit devenind şeful comunităţii evreieşti din Egipt, deşi n-a primit niciodată titlul oficial de *naghid*. Foarte mulţi oameni din întreaga lume iudaică îi cereau sfatul prin intermediul scrisorilor, şi peste patru sute de *responsa*, scrise de el în ebraică, au fost publicate. Dar în 1185 a găsit răgazul să înceapă cea mai cunoscută şi mai remarcabilă lucrare a sa, *Călăuza rătăciţilor*, trei volume în care explică teologia şi filosofia fundamentală ale iudaismului, şi pe care a încheiat-o în 1190.

Maimonide s-a aplecat cu multă seriozitate asupra profesiei de medic, ceea ce i-a şi adus, în principal, faima în lumea neevreiască. A scris mult despre dietă, medicamente şi tratamente; au supravieţuit zece dintre lucrările sale de medicină, şi nu e exclus să existe şi altele. Ţinea prelegeri de fiziologie şi terapeutică, precum şi despre religia şi legile iudaice. L-a îngrijit pe vizirul lui Saladin, Al-Fadi al-Baisami, care îi plătea un salariu anual, iar mai târziu pe fiul lui Saladin, care a devenit sultan în 1198. A fost invitat – dar a refuzat – să devină doctor la curtea „regelui franc" (ori a lui Richard Inimă-de-Leu al Angliei, ori la cea a lui Amalric, rege al Ierusalimului). Sursele arabe spun foarte clar că era privit drept unul dintre cei mai buni doctori ai lumii, cu o pricepere deosebită în a trata cazurile psihosomatice. Circula în acea vreme un vers arab: „Leacul lui Galen pentru trup doar este, pe când al lui [Maimonide] trup şi suflet tămăduieşte[427]."

A dus o viaţă de muncă eroică asiduă în slujba comunităţii, vizitându-i pe bolnavi în marile spitale publice, dar primindu-i şi acasă. Într-o scrisoare către elevul său favorit scria:

> *Mi-am câştigat o mare faimă printre cei mari, adică în faţa marelui cadiu, a emirilor, în casa lui Al-Fadr şi în ale altor nobili ai oraşului, care nu plătesc mult. Oamenii de rând găsesc că e prea departe să vină până în Fustat să mă vadă, astfel că trebuie să-mi petrec zilele*

vizitându-i pe bolnavi în Cairo, şi când ajung acasă sunt prea obosit să mă apuc din nou de cercetarea cărţilor de medicină – ştii prea bine cât timp îi trebuie în arta noastră unui om conştiincios pentru a verifica toate sursele de care are trebuinţă, ca să poată fi sigur că tot ceea ce spune se întemeiază pe argument şi autoritatea cea mai demnă de încredere.

Altui corespondent, Samuel ibn Tibon, îi scria în 1199:

Eu locuiesc în Fustat, iar sultanul tocmai în Cairo, şi distanţa dintre cele două locuri este cât de două ori o zi de Sabat [adică 23 de kilometri], îndatoririle mele faţă de sultan sunt împovărătoare. Trebuie să-l vizitez devreme în fiecare dimineaţă. Dacă se simte rău sau vreunul dintre copiii lui ori cineva din harem cade bolnav, nu plec din Cairo, ci-mi petrec cea mai mare parte din zi în palat. Dacă vreun demnitar de la Curte este bolnav, atunci rămân acolo toată ziua […] chiar dacă nu e nimic de făcut, nu ajung în Fustat decât după-amiaza. Atunci sunt obosit şi flămând şi găsesc ograda casei mele plină de oameni, nobili şi umili, neevrei, teologi şi judecători, aşteptând să mă întorc. Descalec, mă spăl pe mâini şi îi rog să mă aştepte până ce mănânc, singura mea masă în douăzeci şi patru de ore. Apoi mă ocup de pacienţi. Stau la coadă până la miezul nopţii, uneori până la 2 dimineaţa. Vorbesc cu ei întins pe spate, pentru că mă simt slăbit. La căderea nopţii, uneori sunt prea ostenit să vorbesc. Prin urmare, niciun israelit nu poate sta de vorbă cu mine între patru ochi decât de Sabat. Atunci vin toţi la mine după slujbă şi eu îi sfătuiesc ce să facă săptămâna următoare. După care rămân să studieze până la prânz, şi pleacă. Unii se întorc şi continuă să studieze până la rugăciunile de seară. Ăsta mi-e programul de fiecare zi[428].

La un an după această scrisoare, Maimonide nu a mai putut să se ducă la sultan în persoană, fiind nevoit să îşi transmită instrucţiunile prin intermediul medicilor acestuia. Dar a continuat să primească în curtea casei sale şi să dea sfaturi medicale, teologice şi judecătoreşti până la moarte, în 1204, când a împlinit şaptezeci de ani.

Maimonide s-a dedicat cu tot sufletul comunităţii evreieşti şi, într-o măsură mai mică, comunităţii umane în întregul ei. O atitudine în deplin acord cu principiul social aflat în centrul religiei iudaice. Dar ajutorul pe care-l acorda comunităţii din Fustat – sau chiar comunităţii mai largi din Cairo – nu era de ajuns. Maimonide era conştient de faptul că poseda o mare forţă intelectuală, şi, la fel de important, acea energie şi acea concentrare necesare pentru a se folosi în mod productiv şi cât mai deplin de această forţă. Evreii fuseseră aduşi pe lume pentru a plămădi aluatul umanităţii, pentru a-i lumina pe neevrei. Nu deţineau putere statală sau forţă militară, sau teritorii întinse. Dar aveau minte. Armele lor erau intelectul şi procesul

gândirii. Eruditul se bucura astfel de un statut deosebit în societate şi, ca urmare, de responsabilităţi aparte; eruditul de frunte avea îndatoriri dintre cele mai stricte care puteau fi imaginate – el trebuia să preia comanda în procesul de preschimbare a unei lumi sălbatice şi iraţionale într-o lume chibzuită, în acord cu intelectul divin şi desăvârşit.

Procesul iudaic de raţionalizare a început cu introducerea monoteismului şi prin legarea acestuia de etică. Aceasta a fost în principal opera lui Moise. Era firesc, aşadar, ca Maimonide să-i acorde lui Moise nu numai un rol unic – a fost singurul profet, susţinea Maimonide, care comunicase direct cu Dumnezeu –, ci să şi vadă în el o mare forţă intelectuală ordonatoare, care creează legea din haos. În mod limpede, funcţia continuă a evreilor era aceea de a împinge tot mai departe frontierele raţiunii, adăugând mereu noi teritorii împărăţiei gândirii a lui Dumnezeu. Filon, care în multe privinţe a fost un precursor al lui Maimonide, avea aceeaşi opinie despre obiectul erudiţiei iudaice. În primul rând, era un scut protector pentru evrei – căci ei erau „seminţia celor care se roagă", care interveneau ca mijlocitori pe lângă Dumnezeu în favoarea umanităţii –, iar în al doilea rând reprezenta mijlocul prin care o lume înspăimântător de iraţională putea fi civilizată. Filon avea o perspectivă sumbră asupra condiţiei umane neevoluate. Avusese experienţa unui pogrom cumplit în Alexandria, pe care-l descrie în scrierile sale istorice, *In Flaccum* şi *Legatio in Gaium*, rămas doar sub formă de fragmente. Lipsa raţiunii putea să-i transforme pe oameni în monştri, mai răi decât animalele. Antisemitismul era un fel de paradigmă a răului omenesc, deoarece nu era doar iraţional în sine, ci şi o respingere a lui Dumnezeu, esenţa nebuniei. Intelectualii evrei, în schimb, puteau să lupte împotriva nebuniei prin scrierile lor. Acesta este motivul pentru care, în a sa *De Vita Mosis*, a încercat să prezinte unui public neevreu facultatea iudaică de a judeca, iar în *Legum Allegoriarum*, a căutat să dea o explicaţie raţională, prin intermediul alegoriei, unora dintre cele mai bizare elemente ale Pentateuhului, spre folosul cititorilor evrei[429].

Maimonide era la jumătatea drumului între Filon şi lumea modernă. Ca şi Filon, nu-şi făcea iluzii cu privire la umanitatea aflată în starea aceea fără de Dumnezeu şi iraţională. Nu avusese prilejul să cunoască în mod direct persecuţiile creştine, în schimb trăise pe propria sa piele experienţa amară a sălbăticiei islamice, şi chiar şi în refugiul lui liniştit din Fustat, cei care-i scriau îi aminteau că atrocităţile împotriva evreilor nu încetaseră câtuşi de puţin; scrisoarea sa către yemeniţi reflectă profundul său dispreţ pentru islam, drept răspuns la lipsa de judecată a lumii[430]. Spre deosebire de Filon, nu beneficiase de vasta panoplie a raţionalismului grec, aflată în biblioteca din Alexandria. Dar aristotelismul începuse din nou să fie răspândit de către

intermediarii arabi – Avicenna (980–1035) şi contemporanul mai bătrân al lui Maimonide, Averroes (1126–1198). Mai mult, era beneficiarul celor o mie de ani de comentariu iudaic, din care mare parte reprezenta o altă formă de raţionalism.

La toate acestea se adaugă faptul că Maimonide era un raţionalist prin temperament. Întocmai ca în cazul lui Filon, scrierile lui trădează precauţie, moderaţie şi neîncredere în entuziasm. Era întotdeauna atent să evite certurile, şi mai ales *odium theologicum*: „Chiar şi când oamenii mă jignesc, nu iau în seamă, ci răspund politicos şi cu vorbe prieteneşti, sau rămân tăcut". Era puţin înfumurat, dar cu siguranţă nu orgolios: „Nu zic că nu greşesc niciodată. Dimpotrivă, când îmi descopăr vreo greşeală, sau dacă sunt acuzat de alţii că greşesc, sunt gata să schimb totul în ceea ce scriu, în felul în care mă port şi chiar şi în felul meu de a fi". Într-o faimoasă scrisoare de răspuns la comentariile pe marginea scrierii sale *Mishne Tora,* făcute de cărturarii din sudul Franţei, el îşi recunoaşte greşelile, adăugând că a operat deja câteva corecturi şi va mai introduce şi altele, şi afirmă că sunt îndreptăţiţi să se îndoiască de opera lui: „Nu vă smeriţi în faţa mea. N-oţi fi voi dascălii mei, dar îmi sunteţi egali şi prieteni, şi toate întrebările voastre merită să fie puse."[431] Era, desigur, un elitist. Mai bine să facă plăcere unui singur om inteligent decât să satisfacă zece mii de nebuni, aşa gândea el. Dar era şi tolerant: credea că toţi oamenii evlavioşi vor fi salvaţi, indiferent de religie. Era minunat de cuviincios, conciliant, calm, judicios. Mai presus de orice, era un savant, mereu în căutarea adevărului, încrezător că acesta va izbândi în cele din urmă.

Maimonide avea o părere foarte clară despre cum trebuia să arate societatea adevărată şi raţională – şi prin urmare divină. Esenţa ei nu va fi reprezentată de satisfacţia fizică sau materială. Fericirea supremă consta în existenţa nemuritoare a intelectului uman care îl contempla pe Dumnezeu[432]. În ultimul capitol din *Mishne Tora*, el descrie societatea mesianică: „Stăpânirea Lui se va statornici pe deplin şi atunci înţelepţii vor fi liberi să cerceteze Legea şi înţelepciunea ei, şi în acele vremuri nu vor mai fi foamete ori războaie, nici ură sau vrăjmăşie […] şi nicio altă trudă pe pământ decât aceea pentru a-L cunoaşte pe Domnul Dumnezeu şi numai pe El". Garantul societăţii perfecte este legea divină. Prin definiţie, un stat ideal se află supus legii divine[433].

Aşadar, desigur, trebuia aşteptat Mesia, iar Maimonide, fiind un savant precaut, era ultimul dintre oameni care să lanseze viziuni escatologice. Totuşi, până se va întâmpla acest lucru, legea putea fi aceea care să dea naştere unor societăţi bune. În *Călăuza rătăciţilor*, el îşi expune opinia extrem de raţionalistă în privinţa Torei: „Legea în întregul ei ţinteşte spre două lucruri – bunăstarea sufletului şi

bunăstarea trupului". Prima priveşte dezvoltarea intelectului uman, a doua – îmbunătăţirea relaţiilor politice dintre oameni. Legea realizează acest lucru prin aceea că stabileşte opinii adevărate, care înalţă intelectul, şi prin aceea că elaborează norme care să reglementeze comportamentul uman. Cele două interacţionează. Cu cât ne străduim ca societatea noastră să fie mai stabilă şi mai paşnică, cu atât au oamenii mai mult timp şi energie pentru a-şi dezvolta intelectul, astfel ca, la rândul lor, să aibă capacitatea să aducă şi mai multe îmbunătăţiri societăţii. Şi aşa mai departe – un cerc virtuos în locul cercului vicios al societăţilor care sunt lipsite de lege[434]. Am putea crede că Maimonide vedea apariţia epocii lui Mesia nu din senin, în urma unui tunet neaşteptat, ci ca un rezultat al îmbunătăţirilor progresive, câtuşi de puţin miraculoase, ale raţiunii umane.

În consecinţă, cea mai bună cale de îmbunătăţire a condiţiei umane în general – şi de asigurare a supravieţuirii avangardei evreieşti în particular – era aceea de a răspândi cunoaşterea Legii, deoarece Legea însemna capacitate de a judeca şi progresa. Deşi elitist, Maimonide gândea în termenii unei elite tot mai numeroase. Ceea ce nu era cu totul imposibil într-o societate extrem de savantă. O axiomă iudaică suna astfel: „Omul trebuie să vândă tot ceea ce are şi să cumpere cărţi, căci, după cum spun înţelepţii, «Cel care măreşte numărul cărţilor îşi lărgeşte înţelepciunea»". Un om care îşi împrumuta cărţile, în special celor săraci, creştea în ochii lui Dumnezeu. „Dacă un om are doi fii, dintre care unuia nu-i place să-şi împrumute cărţile altora, în vreme ce al doilea abia aşteaptă să facă asta, omul cu pricina ar trebui să-şi lase biblioteca celui de-al doilea, chiar dacă acesta este mai tânăr", scria unul dintre contemporanii lui Maimonide, Iehuda din Regensburg. Evreii pioşi considerau paradisul drept o bibliotecă imensă, al cărei bibliotecar era Arhanghelul Metatron: cărţile de pe rafturi se înghesuiau unele în altele pentru a face loc celor nou-venite. Maimonide nu era de acord cu această aiureală antropomorfă, dar accepta ideea ca lumea să devină o versiune abstractă a academiei cereşti. Ar fi acceptat şi prescripţiile practice ale lui Iehuda – şi anume ca un om să nu îngenuncheze niciodată pe o carte din cele mari pentru a-i închide cataramele, să nu folosească niciodată peneluri drept semne de carte şi să nu întrebuinţeze vreodată cărţile drept proiectile ori instrumente de pedepsire a cărturarilor –, precum şi cu minunata lui maximă: „Un om ar trebui să arate interes pentru felul în care-i sunt preţuite cărţile."[435] Moderat în toate lucrurile cu excepţia studiului, Maimonide era pasionat de cărţi, o pasiune pe care ar fi dorit să o aibă toţi evreii.

„Toţi evreii", adică inclusiv femeile şi bărbaţii care trudeau cu mâinile, nu cu capul. Maimonide spunea că unei femei nu i se putea

cere să studieze, dar că era cu atât mai merituoasă când o făcea. Fiecare bărbat trebuia să studieze după putinţa sa: astfel, un meşteşugar isteţ putea să dedice trei ore meseriei lui, consacrându-şi alte nouă studiului Torei – „trei pentru studiul Legii scrise, trei pentru Legea Orală şi trei pentru a cugeta la cum poate fi una dedusă din cealaltă". Această mică analiză, pe care el o denumea „începutul erudiţiei", ne indică întru câtva măsura pe care o stabilea el pentru sârguinţă[436].

Totuşi, nu prea avea rost să îndemni poporul evreu să studieze fără ca în acelaşi timp să faci tot posibilul pentru ca acest studiu să devină productiv. Convins că judecata raţională şi Legea erau singurele elemente de apărare pe care le avea la dispoziţie evreul, şi singurele mijloace prin care lumea putea deveni un loc mai civilizat, Maimonide era în acelaşi timp dureros de conştient de faptul că Legea însăşi, după o mie de ani de adaosuri de legi şi de comentarii necoordonate, se găsea într-o stare de confuzie cumplită, plină de elemente necuviincios de iraţionale. Prin urmare, munca sa de-o viaţă avea două ţeluri: să pună ordine în Lege şi să o prezinte din nou pe un fundament pe deplin raţional. Pentru a împlini primul ţel, a scris comentariul la Mishna, care, pentru prima oară, formula clar principiile de bază ale legislaţiei mishnice, şi a codificat legea talmudică, cu scopul, după cum se exprima el, de a uşura şi grăbi găsirea unei decizii în „marea Torei". „Indiferent că scrii un comentariu ori un cod – fiecare este o sarcină distinctă în sine", observa Maimonide. Fiind un intelectual de geniu, Maimonide a scris şi una, şi alta. Şi a făcut-o stăpânit de sentimentul unei nevoi urgente, într-un context (în opinia sa) de mari pericole pentru evrei: „În vremuri de persecuţie, ca acelea de acum", spunea el, „oamenilor le lipseşte acea linişte mentală de a se dedica studiului aprofundat, şi aproape tuturor le vine foarte greu să găsească o hotărâre clar formulată în scrierile primilor codificatori, care sunt la fel de haotice ca şi Tora însăşi. Şi încă şi mai puţini sunt cei care pot să extragă legea direct din sursele talmudice". Ceea ce a realizat el era clar, ordonat, concis şi neîmpovărat de nesfârşite liste cu surse. Nu era o operă definitivă, aşa cum spera el. Ca orice altă încercare de a rosti ultimul cuvânt în privinţa Legii, şi aceasta a dus la explozia unei alte uriaşe avalanşe de tomuri – în 1893, s-a întocmit o listă (şi aceasta incompletă) cu 220 de comentarii esenţiale pe marginea Codului lui Maimonide[437]. Eficientă a fost însă în orice caz: un contemporan spaniol spunea că judecătorii se pronunţau împotriva scrierii, tocmai pentru că îngăduia oricărui profan să le verifice deciziile. Exact acest lucru îl dorea şi Maimonide – ca Legea, spada şi armura evreilor să devină proprietatea funcţională a tuturor.

Maimonide dădea o explicaţie raţională fiecărui punct din cod sau comentariu. În completare a scris însă şi *Călăuza rătăciţilor*, pentru a

arăta că credinţele evreilor nu erau doar un set de aserţiuni arbitrare impuse de o putere divină şi o autoritate rabinică, ci puteau fi deduse şi dovedite şi pe cale raţională. În aceasta urma drumul deschis de Saadia ben Iosef (882–942), vestitul şi controversatul gaon de la academia din Sura, primul filosof evreu după Filon care a încercat să aşeze iudaismul pe o bază raţională. Maimonide nu era de acord cu tot ceea ce scrisese Saadia Gaon în a sa *Carte a credinţelor şi doctrinelor*, dar l-a încurajat să îmbrăţişeze pe deplin credinţa şi filosofia iudaice. Avicenna şi Averroes au făcut acelaşi lucru pentru islam, iar Toma d'Aquino avea s-o facă în curând pentru creştinism. Maimonide însă a fost cel mai mare raţionalist dintre ei. De exemplu, în problema-cheie a profeţiei, el folosea metafora, analogia şi parabola pentru a demonstra caracterul „natural" al comunicărilor profeţilor cu Dumnezeu şi al miracolelor săvârşite de ei. Teoria sa era aceea a emanaţiei divine exploatate de profeţi. Aşa-numiţii îngeri care îi ajutau să producă viziunile specifice nu erau altceva decât însăşi capacitatea imaginativă a profetului; cuvântul folosit de Maimonide pentru a se referi la intelect era heruvim[438].

Exista însă şi un punct în care capacitatea de judecată raţională a lui Maimonide înceta. Simţea că trebuia să tragă o linie de demarcaţie foarte clară între Moise şi ceilalţi profeţi. Pe aceştia îi scotea iute din discuţie, pe motiv că se foloseau de amfibologii sau analogii; Moise, în schimb, „nu profeţea prin parabole, aşa cum făceau alţii"; el chiar a stat de vorbă cu Dumnezeu, „ca un spirit care vorbeşte cu alt spirit, fără alt mijlocitor". A încercat să explice unicitatea lui Moise prin aceea că într-un singur individ trebuie să se regăsească cea mai desăvârşită perfecţiune inerentă speciei umane – şi Moise era acest individ. Prin urmare, ceea ce făcea, de fapt, Maimonide, era să reducă aria iraţionalismului din iudaism, dar nu şi să-l elimine: izola anumite zone centrale ale credinţei, pe care raţiunea nu le putea explica – deşi nu voia să recunoască acest lucru. Admitea totuşi că anumite aspecte depăşeau puterea de judecată a omului. În legătură cu aparentul conflict dintre liberul-arbitru şi predestinare, el cita din Ecclesiastul – „Ceea ce a fost este departe, şi adânc, adânc! Cine poate-acum să-i dea de înţeles?"[439] –, iar în scrierile lui sunt pasaje în favoarea atât a libertăţii de voinţă absolute de a urma sau desconsidera Legea, cât şi în a determinismului strict. Îi ataca pe astrologi pentru zădărnicirea Legii. Pe de altă parte, primul dintre cele treisprezece principii ale credinţei stabilite de el este: „Dumnezeu singur a îndeplinit, îndeplineşte şi va îndeplini toate acţiunile."[440] Putem să ne referim şi la alte contradicţii existente în vasta sa operă, deşi, în mod surprinzător, sunt foarte puţine.

Ceea ce încerca Maimonide să facă era să-i întărească pe evrei în credinţa lor, şi pentru aceasta a căutat să o golească de superstiţii şi s-

o susţină prin judecăţi raţionale. Pe parcursul acestui proces, el a introdus şi a popularizat o tentativă de înţelegere critică a aspectelor misterioase ale credinţei, ceea ce, în cele din urmă, nu a făcut decât să-i atragă şi mai mult pe oameni. Odată eliberată din recipientul credinţei pure, raţiunea capătă o viaţă şi o voinţă ale ei proprii. Maimonide a fost un mare prevestitor al viitorului poporului evreu; şi chiar al viitorului omenirii. *Călăuza rătăciţilor* a fost un îndreptar al minţilor evreilor timp de secole – nu întotdeauna în direcţia în care şi-a dorit-o el. Într-un anume sens, Maimonide a jucat în religia iudaică acelaşi rol pe care l-a jucat Erasmus în religia creştină: a „depus" nişte ouă periculoase, care aveau să scoată pui mai târziu. În ştiinţa medicinei a introdus doctrina iudaică a unităţii dintre trup şi suflet, materie şi spirit, ceea ce i-a prilejuit o înţelegere esenţială a bolilor psihice, prefigurându-l astfel pe Freud. Teologilor le-a dat încredere în compatibilitatea dintre credinţă şi raţiune, o încredere ce se potrivea cu felul său calm şi maiestuos de a gândi, dar care, la un moment dat, l-a îndepărtat complet pe Spinoza din sfera iudaismului.

În acea epocă existau mulţi evrei eruditi care se temeau de direcţia în care îndrepta Maimonide religia iudaică. În Provence, unde creştinismul era sfâşiat de erezia albigenzilor şi unde, pentru a se putea impune ortodoxia, a fost întemeiată noua instituţie a Inchiziţiei dominicane, mulţi rabini doreau ca autorităţile iudaice să adopte o atitudine similară. Detestau felul alegoric în care Maimonide explica Biblia şi doreau să-i fie interzise cărţile. În 1232, intervenind în această dispută iudaică, dominicanii i-au ars cărţile. Ceea ce, desigur, i-a provocat pe raţionalişti să contraatace. „Inimile oamenilor", scriau discipolii lui Maimonide, „nu pot fi abătute de la studiul filosofiei şi al cărţilor filosofice; atâta vreme cât au un suflet în trup […] ei au de gând să lupte pentru onoarea marelui rabi şi a cărţilor sale, şi îşi vor dedica banii, activitatea şi spiritul în slujba doctrinelor lui sfinte, atât cât vor mai putea respira viaţă prin nările lor."[441]

În ciuda acestei demonstraţii de pumni verbali, nu s-au abătut prea multe lovituri, în teorie. Legea iudaică era severă în privinţa heterodoxiei – dacă doi evrei depuneau mărturie că l-au văzut pe un al treilea închinându-se la un chip, acesta putea fi condamnat la moarte –, dar în practică, fiind vorba de o catedocraţie, şi nu de o autocraţie, erau îngăduite o mulţime de opinii în surprinzător de multe direcţii. Chiar şi un om declarat a fi eretic nu suferea nicio pedeapsă corporală atâta vreme cât nu căuta să-i convertească şi pe alţii la părerile sale. Ca urmare, raţionalismul şi superstiţia au continuat să coexiste într-o armonie incomodă, uneori chiar în una şi aceeaşi persoană.

Ţinând cont de condiţiile mizere şi de teama în care erau adesea forţaţi evreii să trăiască, persistenţa iraţionalismului nu era surprinzătoare. Maimonide considera intelectul şi raţiunea drept cele

mai bune arme ale oricărui evreu, şi chiar asta şi erau – pentru elita încrezătoare în propriile sale puteri. Dar pentru masa evreilor de rând, poveştile despre miracolele din trecut şi speranţa miracolelor ce aveau să vină reprezentau un sprijin mult mai sigur în vremurile tulburi. Literatura evreiască sacră se îngrijea de ambele nevoi, căci, alături de metoda critică ce producea satisfacţii intelectuale, se găsea şi numărul tot mai mare de povestiri agadice, *piyut* sau poezii, şi nesfârşit de multele superstiţii dintre cele mai bizare, pe care copiii le învăţau pe genunchii mamelor lor. Cu cât evreii erau supuşi la mai multe persecuţii şi constrângeri economice, cu atât apelau mai mult la basmele sacre. „A fost o vreme", stătea scris într-o Midrash, „când banii nu erau neîndestulători şi când oamenii doreau să audă Mishna, Halacha şi Talmudul. În ziua de azi, banii sunt puţini şi, mai rău decât atât, oamenii se îmbolnăvesc din pricina sclaviei banilor şi tot ce vor să audă sunt binecuvântări şi consolări"[442].

Evreii au suferit crunt atât sub islam, cât şi sub creştinism. E adevărat că, aşa cum spunea unul dintre învăţăceii lui Abélard, „un evreu, oricât de sărac, dacă are zece copii îi va da pe toţi să înveţe carte, nu pentru câştig, aşa cum fac creştinii, ci pentru a înţelege legea lui Dumnezeu – şi nu numai pe fii, ci şi pe fiice"[443]. Dar genul de raţionalism pe care-l propovăduia Maimonide era într-adevăr posibil doar pentru cei din clasa superioară, şi a şi rămas în mare măsură proprietatea acesteia. După cum o dovedesc documentele din gheniza, religia populară pe care el o detesta şi o denunţa înflorea sub nasul lui în Fustat. Evreii practicau atât magia albă, cât şi cea neagră. Făceau tot felul de scamatorii cu focul, făceau păsările să nu mai poată zbura şi apoi să zboare din nou, conjurau spirite bune şi rele în cadrul unor ceremonii care durau uneori întreaga noapte, apoi organizau şedinţe de tămâiere pentru a scăpa de ele. Intrau în transă, ţineau şedinţe de spiritism. Cunoşteau tot felul de descântece pentru apărarea călătorilor, pentru a scăpa un cal de păduchi, pentru a-i face pe bărbaţi sau pe femei să se îndrăgostească, sau „chemau îngerii" în ajutor. Existau chiar şi manuale tainice, scrise în iudeo-arabă, al căror scop era acela de a-i conduce pe evrei spre comorile din mormintele egiptenilor antici[444].

Cu toate acestea, o asemenea abordare iraţională a religiei nu se limita doar la masele de evrei de rând, ci îi atrăgea chiar şi pe cei din clasele superioare, în rândul cărora a luat forma misticismului. Însăşi soţia lui Maimonide era o credincioasă ferventă, care se trăgea dintr-o familie veche de mistici pioşi. Abraham, fiul şi moştenitorul său, a adoptat mai curând atitudinea mamei decât a tatălui. Deşi, din câte se pare, a fost devotat memoriei tatălui său şi i-a apărat opiniile cu înflăcărare, propriul său *magnum opus*, un volum gigantic purtând titlul *Îndreptar deplin pentru cei pioşi*, prezintă pietismul sau hasidismul

drept un mod de viaţă, o ştiinţă contrară raţionalismului[445]. Abraham era cunoscut drept *rosh kol ha-hasidim*, „mai-marele tuturor celor pioşi”, primind scrisori şi fiind vizitat de discipoli din întreaga lume iudaică. Aceşti bigoţi posteau toată ziua şi îşi petreceau întreaga noapte rugându-se. Abraham îi admira chiar şi pe misticii musulmani, aşa-numiţii sufiţi, spunând despre ei că erau discipoli mult mai merituoşi ai profeţilor lui Israel decât evreii din vremea lui[446]. O declaraţie ce l-ar fi mâniat pe tatăl său, care a dorit să interzică scrierile misticilor evrei, ca să nu mai vorbim de cele ale musulmanilor.

Din nefericire pentru raţionalişti, misticismul avea rădăcini adânci în iudaism; se poate spune chiar că rădăcinile sale ajungeau până în cultul lui Iahve. Autorităţilor religioase le convenea ideea încetăţenită că Dumnezeu i-a încredinţat lui Moise nu numai legea scrisă a Pentateuhului, ci şi Legea Orală. Dar în acelaşi timp era o idee periculoasă, deoarece ducea la credinţa că existau anumite cunoştinţe speciale referitoare la Dumnezeu, transmise pe cale orală şi în secret, pe care numai foarte puţini privilegiaţi aveau voie să şi le însuşească. În Talmud, „Cabala” nu înseamnă altceva decât „[doctrină] primită”, sau „tradiţie” – ce s-a adăugat ulterior Bibliei, după Pentateuh şi învăţătura orală. Dar cu vremea a ajuns să însemne învăţătură ezoterică, îngăduind celor puţini privilegiaţi ori să stabilească o comunicare directă cu Dumnezeu, ori să intre în posesia unor cunoştinţe despre Dumnezeu pe căi neraţionale. Capitolul 8 al Pildelor lui Solomon şi capitolul 28 al Cărţii lui Iov, care prin intermediul metaforei şi analogiei vorbesc despre înţelepciune ca despre o forţă vie, creatoare, oferind cheia spre Dumnezeu şi univers, par să confirme această idee. În epocile ulterioare, de câte ori un evreu raţionalist încerca să atace misticismul, descoperea că reprezentanţii acestuia puteau oricând să se apere citând din Biblie.

Talmudul era o sursă încă şi mai bogată de citate, deoarece la acea vreme iudaismul cuprindea o mulţime de elemente ezoterice. Unii exegeţi susţin că acestea au fost primite pe filieră persană, în timpul Exilului; alţii au un punct de vedere mai plauzibil, şi anume că proveneau din gnosticismul grec. Gnosticismul, sau suma sistemelor secrete de cunoaştere, este o excrescenţă parazită extrem de insidioasă, care se lipeşte precum o iederă otrăvitoare pe trunchiul sănătos al unei religii importante. În creştinism, Părinţii Bisericii au fost nevoiţi să lupte cu disperare pentru a împiedica gnosticismul să înăbuşe credinţa. Iudaismul nu a scăpat neatacat, în special în diaspora. Filon, în *De vita contemplativa*, scria despre o sectă numită Adoratorii lui Dumnezeu, care formulaseră teoria Torei ca un organism viu, o idee tipic gnostică[447]. Teoria aceasta a pătruns în diverse cercuri din Palestina, care manifestau mai multă rezistenţă

faţă de ideile greceşti – fariseii, esenienii, secta Qumran, iar mai târziu tanaimii şi amoraimii. Iosephus ne spune că esenienii aveau o literatură magică. Prima ei eflorescenţă a fost literatura apocaliptică.

Aceste cărţi, ai căror autori adevăraţi îşi ascundeau identitatea în spatele numelor lui Enoh, Moise, Noe, Baruh şi ale altor mari personalităţi istorice, erau xenofobe, naţionaliste, incendiare, după cum am văzut deja; reprezentau refugiul furios şi amar al unui popor oprimat ce invoca ploi torenţiale şi uragane care să se prăvălească peste capetele duşmanilor lor înarmaţi până în dinţi. În ele se scria despre îngeri, diavoli, iad, rai, furtuni de foc şi sfârşitul lumii, când grecii şi romanii aveau să fie nimiciţi. Se refereau la cunoştinţe tainice care nu le erau îngăduite decât celor mai de încredere şi mai zeloşi dintre evrei – era un lucru caracteristic pentru impetuoşii călugări de la Qumran să aibă în posesia lor Cartea lui Enoh în ebraică şi în aramaică – şi aveau acces la surse ascunse ale puterii, care puteau fi invocate pentru a-i supune pe *kittim* şi pe alţi opozanţi mult huliţi ai lui Dumnezeu. Capitolul 14 din Cartea lui Enoh care tratează despre misterele Tronului aşezat pe car – la rândul său pomenit în capitolul 1 din Iezechiel – a dus la apariţia unei întregi şcoli a misticii *Merkava* (carul). Asupra evreilor creduli se prăvăleau munţi de informaţii despre îngeri care „stăteau în faţa carului", despre focul care năvălea din ceruri, despre înălţarea sufletelor pioase până la car prin intermediul extazului. Spre deosebire de conţinutul Torei, care era deprins în mod public prin incantaţii zgomotoase, învăţătura carului era împărtăşită pe ascuns, şoptit, unor elevi anume aleşi, care trebuiau să facă dovada anumitor calităţi etice, să aibă anumite trăsături ale feţei şi palme care să-i satisfacă pe chiromanţi. Tălmăcitorii acestor cunoştinţe erau uneori înconjuraţi de foc sau de un nimb, ori intrau în transă. Pătrundeau în paradis în mod miraculos, precum Ilie – unul „a privit şi a murit", altul „a privit şi a fost nimicit", un al treilea „a urcat în pace şi a coborât în pace"[448]. Cei care aspirau să atingă starea extatică îşi puneau capetele între genunchi şi intonau cântece despre Tronul gloriei sau alte poeme sacre mai vechi.

Pe lângă magia practică a comunicării directe cu Dumnezeu prin stările mistice, cărţile ezoterice din secolul I revărsau un torent de informaţii despre dumnezeire şi paradis. Deoarece Tora era o carte sfântă, literele erau şi ele sfinte; la fel şi numerele; prin găsirea cheii se putea accede la cunoştinţe tainice. O cheie era Psalmul 146:514: „Mare este Domnul nostru şi mare este tăria Lui", folosit pentru a reda dimensiunile divinităţii – utilizând codul de cifre corespunzătoare literelor – 236 – multiplicat cu 10.000 de leghe celeste, pentru a afla măsurile de bază ale capului şi membrelor, precum şi numele lor secrete. Aceste nume secrete pentru Dumnezeu – de exemplu Adiriron, Zavodiel, Achtriel, Tazash, Zohartariel – erau importante deoarece

formau parole prin care paznicii porţilor cereşti lăsau sufletul care urca până acolo să pătrundă în fantastica serie de opt palate care duceau până în paradis. Opt era o cifră magică, preluată din gnosticismul grec, iar carul, puterea şi emanaţia lui Dumnezeu, era echivalentul aeonului grec. Dar şi douăzeci şi doi, număr ce reprezenta literele alfabetului ebraic, era un număr sacru, întrucât creaţia însăşi era hotărâtă prin combinaţii de litere ebraice; odată descoperite, aceste coduri dezvăluiau secretele universului.

Înţelepţii erau fascinaţi şi totodată oripilaţi de această superstiţie ieşită din comun. Antropomorfismul măsurilor trupeşti ale lui Dumnezeu se opunea doctrinei iudaice fundamentale, conform căreia Dumnezeu nu este creat şi nu poate fi cunoscut. Înţelepţii îi sfătuiau pe evrei să urmeze legea cu sfinţenie şi să nu se lase tentaţi să cerceteze mistere periculoase: „Cine stă să cumpănească la patru lucruri mai bine nu s-ar fi născut – ce-i deasupra, ce-i dedesubt, ce-i înaintea timpului şi ce va fi după". Dar ei înşişi au început să facă exact acest lucru; şi, fiind elitişti, aveau tendinţa să accepte ideea că anumite cunoştinţe erau împărtăşite numai celor aleşi: „Povestea creaţiei nu trebuie spusă în faţa a doi oameni deodată, iar capitolul despre car nici măcar în faţa unuia singur, decât dacă acesta e un înţelept şi are de-acum o înţelegere independentă asupra ei". Aşa prevede Talmudul; într-adevăr, Talmudul şi alte scrieri sfinte conţineau o bună parte din acest material suspect.

Nu e de mirare deci că raţionalişti de talia lui Maimonide erau stânjeniţi şi chiar exasperaţi de multe din cele aflate în Talmud. De exemplu, *Shiur Koma,* sau „Măsura trupului divin", care interpreta Cântarea Cântărilor drept o alegorie divină a iubirii lui Dumnezeu pentru Israel, oferea dimensiuni uluitor de detaliate ale membrelor lui Dumnezeu, cât şi numele tainice. Karaiţii, care respingeau total iudaismul talmudic, râdeau batjocoritor când era vorba de acest text şi îl foloseau drept armă împotriva rabinilor. Susţineau că faţa lui Dumnezeu măsura până în vârful nasului 5.000 de elli. O invenţie, desigur; dar în carte existau asemenea date la fel de rele. Şi musulmanii le foloseau pentru a-i ataca pe evrei şi pentru a-şi justifica persecuţiile. Ulterior, un comentator talmudic a încercat să lămurească textul, spunând că cifrele reprezentau, de fapt, dimensiunile universului. Aversiunea pe care o manifesta Maimonide atunci când avea de-a face cu acest text nu e greu de imaginat. La început s-a refugiat în propoziţia: „Mi-ar trebui o sută de pagini ca să discut pe această temă". Dar a tăiat-o – a supravieţuit până în zilele noastre manuscrisul comentariului său la Mishna în care apare corectura. Mai târziu a reuşit să se convingă singur că era opera „unuia dintre predicatorii bizantini, nimic mai mult", denunţând-o drept plăsmuire[449].

Raţionalismul susţinut de Maimonide era, în parte, o reacţie la înmulţirea literaturii ezoterice şi a pătrunderii ei în viaţa intelectuală iudaică. Nu se poate spune că nu a avut un oarecare efect. În secolele al XII-lea şi al XIII-lea, i-a obligat pe misticii de frunte – în orice caz pe aceia care pretindeau că aveau o oarecare responsabilitate intelectuală – să-şi limpezească literatura şi codicele credinţei lor, să o cureţe de balastul magic şi de gnosticismul acumulat de-a lungul secolelor, pentru a o transforma într-un sistem coerent. Cabala superioară, cum am putea-o numi, a început să apară în Franţa provensală în a doua jumătate a secolului al XII-lea. Avea multiple surse. Una dintre acestea era poezia, în special poemele marelui poet liric spaniol Iehuda Halevi (1075–1141), ale cărui 800 de poeme cunoscute includ 350 de *piyutim.* Halevi era un sionist religios, un lucru cu totul neobişnuit la acea epocă, şi cel mai bine cunoscut grupaj de 34 de poeme apar sub denumirea de *Poemele Sionului.* Considera că viaţa în Spania, oricât ar fi de confortabilă între răbufnirile de persecuţii, era o sclavie comparativ cu adevărata existenţă a evreilor în Palestina, unde s-a şi stabilit în cele din urmă. Pentru el, evreii erau un popor tragic şi ultragiat; şi-a şi numit singura sa lucrare filosofică, o apologie a iudaismului, o carte „în apărarea credinţei dispreţuite". Era un atac la adresa raţiunii aristotelice, precum şi la adresa creştinismului şi a islamismului. Halevi susţinea cu tărie ideea că, pentru umanitatea aflată în suferinţă şi mai ales pentru evreii trataţi cu atâta cruzime, judecata deductivă, oricât ar fi fost de ispititoare într-o lume perfectă, nu putea reprezenta un substitut al experienţei directe cu Dumnezeu[450]. Era o problemă la care nici măcar un evreu extrem de învăţat şi de bogat nu putea răspunde cu uşurinţă în vremuri de persecuţii, şi nu încape îndoială că misticismul atrăgea mai mult ori de câte ori plasa creştină ori islamică se strângea în jurul evreilor.

Misticii provensali s-au inspirat şi ei din neoplatonism, dezvoltând apoi propriile lor teorii filosofice impresionante – chiar şi Maimonide a fost în cele din urmă obligat să recunoască faptul că unii dintre ei erau eruditi. Bunăoară, Abraham ben David, cunoscut şi sub numele de Rabad, a scris o lucrare savantă în care ataca *Mishne Tora* a lui Maimonide. Fiul lui Abraham, Isaac Orbul (cca 1160–1235), a creat ceva ce se apropia de un sistem coerent al Cabalei, bazat pe cele zece *sefirot*, sau atribute ale lui Dumnezeu, precum şi teoria că întreaga creaţie a fost şi este o simplă evoluţie lingvistică, materializarea vorbirii divine. Este folosit aici conceptul neoplatonician al logosului (ca şi în deschiderea Evangheliei după Ioan), dar o reformulează în funcţie de studiul Torei şi de rugăciune. Din Narbonne, unde trăia Isaac, Cabala mistică s-a răspândit peste Pirinei în sud, până la Gerona, Burgos şi Toledo. S-a impus foarte mult sub patronajul marelui rabi Moshe ben Nahman, cunoscut drept Nahmanide sau

Ramban (1194–1270), care s-a convertit la acest sistem în tinereţe, devenind mai târziu autoritatea judiciară cea mai de frunte în Spania.

Nahmanide a scris cel puţin cincizeci de lucrări, cele mai multe fiind comentarii talmudice şi halachice, iar la bătrâneţe a scris un faimos comentariu pe marginea Torei. Niciuna nu este în mod special cabalistică, dar toate sunt împânzite de aluzii la acest sistem, în special comentariul biblic, ceea ce are ca efect pătrunderea Cabalei în însăşi învăţătura iudaică ortodoxă, în special în Spania. Datorită lui Nahmanide, cabaliştii ajunseseră să fie consideraţi conservatori, ideile lor având originea în Biblie şi Talmud, iar ei fiind păstrătorii celor mai bune şi vechi tradiţii iudaice. Raţionaliştii, în schimb, erau inovatorii, aducând în studiul Torei ideile păgâne ale grecilor antici. În această privinţă, campania împotriva operelor lui Maimonide ar putea fi descrisă drept ultimul chiţăit al antieleniştilor.

Nahmanide însuşi nu s-a alăturat niciodată vânătorii de vrăjitoare împotriva raţionalismului – dimpotrivă, s-a opus acesteia –, în schimb, tot datorită lui, cabaliştii au scăpat de acuzaţiile similare de erezie, ceea ce, în fapt, ar fi fost un lucru mult mai justificat. Căci Cabala nu numai că a introdus concepte gnostice complet străine monoteismului etic al Bibliei, ci, într-un anume sens, era o religie complet diferită: panteismul. Atât cosmogonia propusă de ea – versiunea despre creaţie ca avându-şi locul de origine în cuvintele Domnului –, precum şi teoria sa despre emanaţiile divine au dus la deducţia logică conform căreia toate lucrurile conţin un element divin. În anii 1280, un cabalist spaniol de frunte, Moshe ben Shem Tov din Guadalahara, a compilat o *summa* de învăţătură cabalistică, *Sefer-ha-Zohar*, cunoscută în general sub numele de *Zohar*, care a devenit cel mai cunoscut tratat asupra acestui subiect. Cea mai mare parte a acestei lucrări este în mod explicit panteistă: susţine nu o dată că Dumnezeu „este totul" şi totul se reuneşte în El, „după cum bine ştiu misticii". Dar, dacă Dumnezeu este în totul, şi totul este în Dumnezeu, cum poate Dumnezeu să fie o singură fiinţă anume, necreată şi absolut separată de creaţie, aşa cum susţinea cu obstinaţie iudaismul ortodox? Întrebarea nu-şi găseşte un răspuns banal: Cabala-*Zohar* reprezintă o erezie extrem de pernicioasă. Totuşi, nu se poate ignora faptul că acest gen de panteism mistic exercită o atracţie ciudată asupra unor oameni foarte inteligenţi, al căror mod de abordare a gândirii este de obicei decent de raţional. Printr-un paradox demn de remarcat, curentul speculativ care avea să-l îndepărteze pe Spinoza de iudaism l-a apropiat în schimb de panteism, încât se poate spune că el a fost rezultatul atât al raţionalismului lui Maimonide, cât şi al antiraţionalismului celor care i s-au opus acestuia.

Asta avea să se întâmple în viitor: în lumea iudaică medievală, pe fondul dispersării autorităţii religioase, aceste curente rivale puteau

coexista. Într-o lume dură, sărăcimea îşi căuta mângâierea în superstiţie şi în religia populară; cei bogaţi şi-o căutau în raţionalism, dacă aveau forţă spirituală, iar dacă nu – în Cabala mistică. Iudaismul avea prea mulţi duşmani externi ca să dorească să-şi rişte armonia internă impunând o uniformitate pe care în realitate nimeni nu o dorea. Într-adevăr, iudaismul medieval poate fi privit în principal ca un sistem conceput pentru a coaliza comunităţile evreieşti în faţa numeroaselor pericole: dezastrele economice, molimele, stăpânirile arbitrare şi, mai presus de orice, atacul din partea a două mari religii imperialiste.

De regulă, statul, creştin sau musulman, nu reprezenta duşmanul principal. Dimpotrivă, adesea era cel mai bun prieten. Evreii erau extrem de loiali autorităţii constituite în mod legal, atât din motive religioase, cât şi din interes personal: ei formau o minoritate a cărei protecţie depindea de cârmuitor. Documentele din gheniza, datând din 1127–1131, arată că evreii rosteau zilnic rugăciuni publice pentru conducătorii islamici, cu două sute de ani înainte ca textul să fie inclus în cărţile de rugăciuni iudaice. Spre deosebire de sursele musulmane datând din aceeaşi perioadă, documentele din gheniza nu conţin nicio critică adusă autorităţii. Cârmuitorii nu au rămas indiferenţi. În ochii lor, evreii erau cei care respectau strict legea şi aduceau bogăţie în sânul comunităţii. Cu cât autoritatea era mai strictă, cu atât evreii se simţeau mai în siguranţă. Tulburări apăreau în ţările creştine şi musulmane, în vremurile de entuziasm religios, când preoţii fundamentalişti îl intimidau pe cârmuitor sau, mai rău, îl transformau într-un convertit zelos.

Evreii nu aveau de unde să ştie când apăreau asemenea momente. În orice caz, se străduiau să fie pregătiţi pentru a le înfrunta. În secolul al II-lea, au renunţat la rezistenţa prin forţă, metodă pe care au adoptat-o din nou abia în Palestina secolului XX. Existau însă şi alte metode. Una era aceea ca membrii cei mai capabili să adopte profesiuni care să-i facă utili comunităţii-gazdă, dar care să le asigure şi mobilitatea. În islam, acest lucru nu era, de obicei, greu de realizat. Evreii deveneau doctori. Cârmuitorii islamici aveau nevoie de serviciile lor; populaţia de rând, şi ea, le cerea sfatul, ori de câte ori puteau, în probleme minore ca diareea şi constipaţia, după cum o dovedesc reţetele păstrate în gheniza. În Egipt exista un medic evreu în fiecare oraş, ba chiar în fiecare sat din zonele locuite de evrei. Doctorii evrei erau populari. Lucrau în spitalele publice şi adesea îşi aveau propriile lor spitale mai mici. Puteau să se ducă oriunde, aveau acces în cele mai diverse medii. Ca urmare, aproape întotdeauna se aflau în fruntea comunităţilor evreieşti. Toţi membrii primei familii de *naghid* egiptene erau doctori. Nu numai Maimonide, ci şi fiul său a practicat medicina, poate şi nepotul său şi strănepotul său. În familia

al-Amman au fost doctori timp de opt generaţii, în una dintre ele tatăl fiind urmat în profesie de toţi cei cinci fii ai săi. Fiicele, şi ele, deveneau uneori medici, mai ales oculişti. Iehuda Halevi a fost doctor, Nahmanide la fel. Familiile acestea se ocupau şi de negoţ cu produse legate de medicină: medicamente, opium, ierburi, parfumuri, cărţi de ştiinţă. Astfel au apărut reţelele comerciale care îngăduiau familiilor de doctori să se mute dintr-o ţară în alta, ori de câte ori apărea ameninţarea cu persecuţia. Medicii evrei erau bine primiţi oriunde, cu excepţia perioadelor de frenezie religioasă – când, desigur, erau adesea acuzaţi de otrăvirea pacienţilor[451].

Cea mai bună apărare a evreilor o reprezenta păstrarea unităţii corporaţiilor de familii. Familia extinsă era mult mai importantă decât familia-nucleu. Sursele din gheniza arată că taţii, fiii, fraţii, surorile se bucurau de mai mult devotament din partea membrilor familiei decât soţii şi soţiile. Fraţii şi surorile îşi scriau scrisori mult mai adesea decât soţii şi soţiile. „Pe soţ îl pot dobândi, pe copii îi pot naşte, dar un frate minunat – unde pot să găsesc?" se întreabă o femeie într-un proverb din acea epocă[452]. Testamentele arată că, atunci când murea un bărbat care nu avea copii, averea rămânea fratelui sau altui membru apropiat al „casei tatălui", şi nu soţiei, care-şi primea doar zestrea adusă. Cu alte cuvinte, „restul posesiunilor se întoarce în casa tatălui meu"[453].

Pentru a păstra familia puternică, căsătoria era prin urmare obligatorie pentru bărbaţi şi pentru femeile care ajungeau la vârsta la care puteau da naştere copiilor; documentele din gheniza nu spun nimic despre celibatare. Spre deosebire de islam, faptul că iudaismul respingea poligamia reprezenta pentru acesta o sursă de mare putere economică şi socială. Pentateuhul nu interzicea explicit poligamia, dar capitolul 31:10–31 al Pildelor lui Solomon pare să susţină monogamia, o regulă care data din perioada de după Exil; începând cu epoca lui rabi Ghershom (960–1028), bigamia şi poligamia au început să fie pedepsite în cadrul comunităţilor evreieşti europene cu cele mai aspre forme de excomunicare[454]. Şi în Egipt bigamia atrăgea după sine excomunicarea, deşi, în cazul căsătoriei obligatorii dintre un bărbat şi văduva fratelui acestuia, Maimonide îl acuza pe soţ de bigamie în cazul în care soţiile erau tratate în mod egal – „o noapte cu una, noaptea următoare cu cealaltă"[455]. Un bărbat devenea adult la treisprezece ani, vârstă la care putea să intre în cvorum pentru serviciul divin şi putea să poarte asupra sa filacterii, iar începând din secolul al XIII-lea acest moment a fost marcat de bar-mitzva, drept semn că de acum trebuia să se supună poruncilor divine[456]. După care se însura cât mai repede cu putinţă – Maimonide a fost o adevărată excepţie, prin faptul că nu s-a însurat decât după treizeci de ani.

Căsătoria era o tranzacţie socială şi de afaceri, destinată să păstreze coeziunea societăţii, prin urmare contractul, sau *ketuba*, era anunţat

cu voce tare la ceremonie şi transpus în scris asemenea unei înţelegeri între parteneri, pentru a se evita dispute ulterioare sau pentru a face rezilierea lui de necontestat. Iată un contract karait ce poartă data de 26 ianuarie 1028:

> *Eu, Iezechia, soţul, îi voi oferi haine, adăpost şi hrană, îi voi împlini toate nevoile şi dorinţele după cum îmi stă în puteri şi în măsura în care îmi pot permite. Mă voi purta faţă de ea cu adevăr şi sinceritate, cu dragoste şi afecţiune, nu o voi îndurera şi nu o voi împila şi îi voi îngădui să aibă hrană şi haine şi relaţii conjugale după cât este obiceiul între soţii evrei. […] Sarna, soţia, a auzit vorbele lui Iezechia şi a primit să se mărite cu el şi să fie tovarăşa lui în puritate, sfinţenie şi teamă de Dumnezeu, să asculte de cuvântul lui, să-l cinstească şi să-l iubească, să fie ajutorul lui şi să facă în casă ceea ce se aşteaptă de la orice femeie evreică plină de virtuţi să facă, să se apropie de el cu dragoste şi consideraţie, să nu iasă din cuvântul lui şi dorinţa ei către el să fie îndreptată.*[457]

Biblia spunea: „«Căci Eu urăsc alungarea femeii», zice Domnul Dumnezeu” (adică divorţul)[458], dar din sistemul familiei extinse, spre deosebire de familia-nucleu, făcea parte şi divorţul, care se acorda uşor în cazul în care contractul era bine întocmit. Sursele din gheniza arată că despărţirea dintre soţi a fost mai frecventă în Egipt decât în comunităţile evreieşti din Europa sau din America, până în a doua jumătate a secolului XX[459]. Mishna favoriza bărbatul: „O soţie este despărţită de bărbat împotriva voinţei ei, dar soţul se desparte ori de câte ori doreşte.”[460] Evreicele aveau o importanţă mai redusă în regiunile afro-asiatice musulmane decât în Europa creştină, dar documentele din gheniza dau de înţeles că adeseori erau mult mai puternice decât li se îngăduia în mod oficial. Dacă erau bătute se puteau plânge la tribunal, şi uneori soţul trebuia să se pună sub protecţia Curţii când avea o soţie care-l domina. Multe scrisori dovedesc faptul că soţiile se ocupau de afacerile soţilor atunci când aceştia erau plecaţi în străinătate. Adesea îndeplineau funcţia de agenţi sau brokeri. O femeie despre care se pomeneşte în documente era chiar poreclită „brokeriţa”; ea conducea un parteneriat de afaceri, a fost expulzată din sinagogă, dar se găsea pe o listă publică de subscripţie şi în cele din urmă a murit bogată[461].

Femeile jucau un rol şi în sistemul educaţional, adevăratul liant al lumii iudaice. Existau clase numai pentru fete – ai căror profesori erau, de obicei, orbi. Nu era însă neobişnuit ca Biblia să fie predată de femei, iar şcolile puteau fi conduse şi de femei, deşi acest lucru se întâmpla rar. Totuşi, principalul efort educaţional le revenea bărbaţilor, cu sprijinul comunităţii. De fapt, un oraş, spre deosebire de un sat, era definit ca atare de către evrei atunci când avea cel puţin

zece *batlanim*, adică „persoane care nu muncesc”, care renunţau la profitul personal pentru a se consacra studiului în folosul comunităţii. La sfârşitul secolului al XI-lea, existau 29 asemenea *batlanim* în Fustat, 14 în Cairo, incluzându-i pe *rayi*, adică pe mai-marii evreilor (în vremea Fatimizilor), pe *rabenu* (maestru), care era cărturarul de frunte şi autoritatea religioasă, doi judecători, cinci erudiţi din cadrul *ieşivei*, trei *rav* sau maeştri, şase cantori, un dascăl şi cinci pedeli[462].67

Comunitatea gravita în jurul complexului şcoală – sinagogă. Stilul de viaţă din Cairo – Fustat era considerat prea tolerant, chiar risipitor. Maimonide, căruia îi displăcea muzica, dezaproba faptul că se cânta *piyutim* în timpul serviciului divin, dar oamenilor le plăceau asemenea cântece, încât Maimonide a considerat că le-ar fi provocat prea multă amărăciune să le fie interzisă această plăcere. Fiul său Abraham deplora faptul că se foloseau perne mari în sinagogi, dar şi în acest caz voinţa poporului s-a impus. Însă chiar şi în oraşul Fustat cel prea îngăduitor, se ţineau trei servicii divine pe zi şi patru de Sabat[463]. Sabatul şi legile alimentare erau respectate în mod riguros. Legea iudaică era strictă, ceea ce provoca o evadare constantă, deşi în mare măsură neînregistrată, spre comunităţile-gazdă; şi totuşi, aceeaşi disciplină îi făcea pe evrei să se ţină uniţi şi să umble cu capul sus. Sabatul însemna a înceta. Era interzisă orice fel de muncă, Ieşirea interzicând în mod specific aprinderea focului, iar Mishna înşiruind 39 de categorii de munci implicate în acest proces. Principiul Legii Orale de ridicare de „ziduri în jurul legii”, pentru a împiedica orice încălcare accidentală a ei, a lărgit şi mai mult sfera prohibiţiilor. Prin urmare, cum nu aveai voie să rupi nici măcar o cracă pentru a aprinde focul, nu aveai voie nici să călăreşti un cal, chiar dacă acesta nu îţi aparţinea (animalele tale trebuiau şi ele să se odihnească de Sabat), din pricină că puteai în timpul călăriei să rupi o cracă pentru a o folosi drept bici. În Ieremia 17:21, se interzicea transportul oricărei greutăţi de Sabat – prin urmare, Mishna dedica două capitole cantităţilor minime, iar un comentariu lung analiza diferenţa dintre un loc privat, unde era totuşi voie să transporţi câte ceva, şi un loc public. Deoarece Ieşirea 16:29 îi interzicea unui bărbat să „iasă de la locul său în ziua a şaptea”, comentariul privind plimbările era la fel de lung[464].

Funcţionari publici anume plătiţi supravegheau respectarea strictă a acestor prohibiţii. Rolul lor în privinţa legilor alimentare era încă şi mai important. Întrucât mâncarea făcea parte din religie, iar acţiunea de a mânca era un mod de a stabili o relaţie cu Dumnezeu, trebuia nu numai ca hrana să provină de la o specie îngăduită de lege, dar să se rostească şi o rugăciune de binecuvântare în timpul uciderii animalului cu pricina, ucidere care, la rândul ei, trebuia executată după alte legi bine stabilite. Esofagul şi traheea animalelor şi păsărilor se tăiau cu un cuţit trecut mai întâi de trei ori peste deget şi de trei ori

peste unghie, pentru a se verifica dacă lama era întreagă şi bine ascuţită. După tăiere, carnea era cercetată cu atenţie, ca nu cumva să poarte semne de boală, în special plămânii, după care venele cu sânge erau scoase împreună cu grăsimea – interzisă de lege – şi muşchii din partea din spate a animalului. *Shohet*-ul, sau măcelarul care îndeplinea ritualul oficial, era ales de către rabini; cele trei criterii de selecţie, conform unei scrisori din gheniza, erau religiozitatea, buna purtare şi erudiţia – un bun exemplu, spune Goitein, în ceea ce priveşte tendinţa comunităţii evreieşti de a include meşteşugurile între preocupările academice[465]. După ce măcelarul termina ce avea de făcut – lăsând şi sângele să se scurgă din trupul animalului ucis –, un paznic veghea ca nimeni să nu se atingă de carne până în momentul în care trebuia pregătită; atunci era cufundată în apă timp de treizeci de minute şi ţinută în sare timp de o oră, pentru ca nicio urmă de sânge să nu mai rămână. Acelaşi paznic supraveghea mulsul şi făcutul brânzei, cu reguli de curăţenie specifice. Ca să fie casher, un ou nu avea voie să fie mânjit de sânge, trebuia să aibă un capăt rotunjit şi altul oval, iar gălbenuşul să fie înconjurat de albuş. Deoarece Biblia interzicea fierberea unui ied în laptele mamei sale, interpretarea dată de comentatori acestei interdicţii a fost aceea că nu era permis consumul simultan de lapte şi carne decât dacă proporţia era de şaizeci la unu în favoarea laptelui sau a cărnii. Ceea ce a dus la pregătirea a două feluri de mâncare şi la servirea lor în două rânduri de farfurii[466].

Uciderea animalelor în cadrul comunităţii a contribuit la întărirea enoriei iudaice. Mai mult chiar, deşi un evreu sărac trebuia să-şi limiteze foarte strict consumul alimentar, ştia că nu va fi pus niciodată în situaţia de a flămânzi, deoarece în fiecare vineri primea destui bani (sau echivalentul acestora) ca să acopere paisprezece prânzuri pentru sine şi familia sa. Încă de pe vremea Templului, *kupa*, sau cutia milei, era un pivot în jurul căruia se învârtea comunitatea bunăstării sociale evreieşti: „N-am văzut şi n-am auzit de vreo comunitate evreiască în care să nu se găsească o *kupa*”, scria Maimonide[467]. Pentru fiecare *kupa* existau trei curatori, trei cetăţeni de nădejde, şi, întrucât caritatea era obligatorie conform legii iudaice, cei trei curatori aveau permisiunea să ia cu forţa bunul de la cei care nu îşi aduceau contribuţia. Existau mai multe niveluri, bine definite, de contribuţii la bunăstarea socială, fiecare nivel cu propriul său fond şi propriii săi administratori: îmbrăcăminte, şcoli pentru săraci, zestre pentru fetele sărace, mâncare şi băutură de Paşte pentru săraci, orfani, bătrâni şi bolnavi, servicii de pompe funebre pentru săraci, prizonieri şi refugiaţi. Conceptul „de la fiecare după posibilităţi, fiecăruia după nevoi” a fost adoptat de evrei înainte de a se fi născut Cristos, aplicându-l chiar şi când comunitatea în întregul ei se afla într-o situaţie dificilă. Un evreu solvabil trebuia să contribuie la *kupa* după o

lună de la stabilirea lui în comunitate; la fondul pentru blidul de supă după trei luni, la fondul de îmbrăcăminte după şase şi la fondul pentru înmormântări după nouă[468]. Dar cum gestul de a-i ajuta pe săraci era un mod de a-şi arăta recunoştinţa faţă de Dumnezeu, un substitut pentru străvechile sacrificii din Templu, un evreu evlavios dădea mai mult decât minimul obligatoriu; în sinagoga din Fustat erau expuse liste lungi, frumos scrise, cu toţi contribuabilii – pentru a fi văzuţi atât de către Dumnezeu, cât şi de către oameni. Evreilor nu le plăcea să depindă de ajutorul social. Cunoşteau pe de rost textul Bibliei: „Să-l ajuţi pe cel sărac după câte nevoi are", dar adăugau la aceasta: „nu ţi se cere să-l îmbogăţeşti"[469]. Biblia, Mishna, Talmudul, comentariile erau pline de îndemnuri la muncă, la obţinerea independenţei materiale. Rugăciunea de după fiecare masă suna astfel: „Te rugăm, Dumnezeu al părinţilor noştri, să nu ne aduci în starea de a avea nevoie de daruri de carne şi sânge. […] fă-ne să ne bizuim doar pe mâna ta, care este plină, deschisă, sfântă şi generoasă, pentru a nu ne ruşina". Înţelepţii sfătuiau: „De e nevoie, aruncă un stârv în piaţă, primeşte-ţi banii şi nu spune «Sunt un om însemnat şi este sub demnitatea mea să fac un asemenea lucru»."[470]

Cu toate acestea, documentele din gheniza, cum sunt listele cu beneficiarii şi donatorii, demonstrează că erau destul de mulţi cei care aveau nevoie de asistenţă socială. La vremea la care a ajuns Maimonide în Fustat (aproximativ între 1150 şi 1160), dintre cei 3.300 de evrei, 500 erau capi de familie, iar 130 de gospodării trăiau din ajutorul social; între 1140 şi 1237, media era de un beneficiar de ajutor social la patru donatori[471]. Sărăcia era uneori de neevitat. De exemplu, în 1201–1202, foametea şi ciuma au secerat jumătate din populaţia oraşului Fustat, îndoliind şi lăsând pe drumuri multe femei şi mulţi copii. Documentele din gheniza arată că adevărata teroare a celor săraci era *jizya*, sau capitaţia, cel mai rău element al stăpânirii musulmane, impus cu ferocitate, fără milă, rudele fiind pedepsite pentru cei care nu se supuneau, iar călătorii fiind obligaţi să facă dovada, înainte de a părăsi oraşul, că au plătit impozitul.

În tot acest timp, antisemitismul n-a încetat nicio clipă să ameninţe. În documentele din gheniza, el este descris drept *sinut*, adică ură. Dar cea mai cumplită persecuţie a avut loc la începutul secolului al XI-lea, sub califul fatimid al-Hakim, fanatic sau nebun, care mai întâi s-a năpustit asupra creştinilor, iar apoi asupra evreilor. Un alt cârmuitor zelot a fost nepotul lui Saladin, al-Malik, care s-a autointitulat calif al Yemenului (1196–1201); o scrisoare din august 1198, expediată din Yemen, povesteşte cum evreii au fost convocaţi în sala de audienţe a palatului şi obligaţi să se convertească: „Astfel s-au lepădat cu toţii de credinţă. Unii dintre cei cucernici, care au fugit din ţinuturile islamice, au fost decapitaţi". Unele regiuni din islam erau mult mai defavorabile

evreilor decât altele. Marocul era o regiune fanatică. La fel şi nordul Siriei. Adeseori erau aplicate cu multă stricteţe regulamente anti-*dhimmi*, cum ar fi legile somptuare, pentru a obliga comunităţile evreieşti să încheie tratate financiare. Un document din gheniza din 1121 descrie un decret din Bagdad prin care evreii erau obligaţi să poarte:

> *..două însemne galbene, unul pe acoperământul de cap şi altul pe gât. Mai mult, fiecare evreu trebuia să-şi atârne de gât o bucată de plumb în greutate [de trei grame] pe care să stea scris cuvântul dhimmi. În jurul mijlocului trebuia să poarte o centură. Femeile trebuiau să poarte un pantof negru şi unul roşu şi un clopoţel mic în jurul gâtului sau pe pantofi. […] Vizirul numea bărbaţi musulmani aspri care să-i supravegheze pe bărbaţii evrei, şi femei musulmane aspre care să le supravegheze pe femeile evreice, şi aceştia abăteau asupra lor blesteme şi tot felul de vorbe umilitoare. […] Musulmanii râdeau pe socoteala evreilor şi tinerii îi băteau pe străzile Bagdadului*[472].

În aproape tot acest timp, Egiptul rămăsese un loc mult mai ferit de primejdii pentru evrei, deşi Alexandria şi-a păstrat lunga tradiţie de antisemitism, care data din perioada elenistă. Autorul unei scrisori din gheniza, care descrie o revoltă antisemită în oraş, atunci când un evreu bătrân a fost pe nedrept acuzat de viol, adaugă: „Antisemitismul capătă mereu forme noi şi toţi locuitorii oraşului se poartă ca nişte vardişti faţă de evrei, pentru a putea să dea frâu liber *sinut*-ului din ei.”[473] În schimb, în Fustat şi Cairo, documentele gheniza arată că evreii, creştinii şi musulmanii trăiau în bună înţelegere, lansându-se chiar în afaceri comune. În concluzie, spune Goitein, dovezile existente nu sprijină opinia că în Egipt, cel puţin, antisemitismul a fi fost un fenomen endemic ori serios. În această privinţă, Egiptul din vremea Fatimizilor şi a Ayyubizilor constituia un refugiu pentru toţi cei persecutaţi, evrei şi neevrei, din întreaga lume.

Dacă tratamentul la care au fost supuşi evreii în ţările islamice a variat în funcţie de regiune şi de epocă, nu acelaşi lucru se poate spune despre stăpânirea bizantină, care n-a avut nicio îndurare faţă de poporul evreu. Creştinătatea latină a fost destul de tolerantă faţă de ei, până în momentul în care au început mobilizările pentru Prima Cruciadă, în 1095; din acel moment însă, situaţia evreilor s-a înrăutăţit aproape peste tot. Ca şi în islam, cei care se aflau la putere îi favorizau întotdeauna pe evrei. Erau cei mai buni dintre toţi coloniştii din oraşe, aveau reţele comerciale utile, erau calificaţi în tot felul de meserii rare, strângeau averi cu repeziciune şi puteau fi impozitaţi cu uşurinţă. Sub Carolingieni au prosperat. Prin 825, împăratul Ludovic cel Pios le-a acordat tot felul de privilegii, pentru a-i încuraja să se

stabilească în regatul său. Scrisorile lui Agobard din Lyon arată că evreii nu numai că se bucurau de protecţie din partea împăratului, dar li se îngăduia chiar să construiască sinagogi. Probleme însă se iveau periodic: persecuţii în Franţa în 1007, de exemplu; convertiri forţate în Mainz, în 1012. Dar, în general, comunităţile evreieşti o duceau bine şi s-au răspândit mai ales în bazinul Rinului, şi din regiunea Rinului Inferior în Anglia, după 1066. În 1084, episcopul de Speyer le-a acordat o cartă de privilegii, printre care şi dreptul de a-şi ridica un zid de apărare în jurul cartierului lor, pentru a-i convinge să se aşeze în oraşul lui; iar în 1090, împăratul Henric IV a reînnoit această cartă şi le-a acordat una nouă, prin care se puteau stabili în Worms.

Cu toate acestea, în comportamentul oficial faţă de evrei se distingea o ambivalenţă tot mai accentuată. Stăpânii laici aveau tendinţa să-i considere pe evrei ca făcând parte din proprietatea lor, un bun ce putea fi arendat; atât veniturile lor, cât şi, în caz de necesitate, tot ceea ce constituia avutul lor puteau fi confiscate sau prădate. Stăpânii ecleziastici, atunci când se aflau în fruntea oraşelor, apreciau valoarea economică a prezenţei evreilor; dar ca reprezentanţi ai Bisericii o detestau. Papa Grigore cel Mare (care a ocupat jilţul pontifical între 590 şi 604) îi proteja pe evreii din Roma; dar, în acelaşi timp, a creat ideologia unui antiiudaism creştin ce avea să ducă direct la atacurile fizice asupra evreilor. De fapt, el susţinea că evreii nu erau câtuşi de puţin orbi la ceea ce pretindea creştinismul. Ştiau că Isus era Mesia şi fiul lui Dumnezeu. Cu toate acestea, îl respinseseră şi continuau să-l respingă din pricină că inimile lor erau corupte. Şi aşa a fost întotdeauna – dovezile împotriva evreilor se găseau chiar acolo, în Biblie, pe care ei înşişi o scriseseră[474]. Aceasta era, într-adevăr, o problemă cumplită pentru evrei. Unul dintre marile lor haruri era capacitatea critică. Întotdeauna o avuseseră. Era sursa caracterului raţional al gândirii lor, unul dintre factorii care i-a îndreptat spre monoteism, căci spiritul lor critic nu le îngăduia să accepte nesăbuinţele politeismului. Dar atitudinea lor nu era doar critică, ci mai ales autocritică. Şi erau şi istorici minunaţi, sau cel puţin fuseseră în Antichitate. Sesizau adevărul, uneori adevărul urât, despre ei înşişi, pe care l-au exprimat în Biblie. În vreme ce alte popoare îşi creau epopeile naţionale, pentru a confirma şi a susţine respectul de sine, evreii doreau să descopere ce fusese rău şi ce fusese bun în istoria lor. Acesta este motivul pentru care Biblia este împânzită de pasaje în care evreii sunt prezentaţi drept un popor de păcătoşi adeseori prea imorali sau încăpăţânaţi să accepte legea lui Dumnezeu, deşi ei ştiu foarte bine acest lucru. De fapt, evreii nu făcuseră altceva decât să ofere dovezi pentru propria lor persecuţie.

În general, apologeţii creştini nu credeau că evreii trebuiau pedepsiţi pentru crima comisă de strămoşii lor de a-l fi ucis pe Cristos.

Părerea lor era alta. Contemporanii evrei ai lui Isus fuseseră martori la miracolele făcute de el, văzuseră cum i se împlineau profeţiile, şi totuşi refuzaseră să-l recunoască drept cine era, din pricină că era sărac şi umil. În asta consta păcatul lor. Dar fiecare generaţie ulterioară se dovedise capabilă de aceeaşi încăpăţânare ca a strămoşilor lor biblici. Ascundeau permanent adevărul, îl falsificau sau distrugeau dovezile. Sfântul Ieronim îi acuza că scoteau din cărţile profeţilor pasajele care se refereau la Trinitate. Sfântul Iustin susţinea că în Ezdra şi Neemia existau aluzii pe care evreii le scoseseră. Bătrânii rabini care compilau Talmudul cunoşteau adevărul şi-l menţionau sub o formă mascată – un punct de vedere pe care argumentatorii creştini încercau să-l folosească în pledoariile lor. Chiar şi istoricul evreu Iosephus scrisese adevărul despre Cristos (în realitate, o interpolare evidentă, adăugată atunci când manuscrisul a ajuns sub controlul creştin), dar evreii i se opuneau cu îndârjire. Nu era câtuşi de puţin vorba de ignoranţă, ci de răutate. Iată ce spune un istoric din secolul al XII-lea, Gerald de Wales (Giraldus Cambrensis):

> *nu vor să primească nici măcar dovada despre Cristos făcută de istoricul lor, ale cărui cărţi le au în ebraică şi le privesc drept de netăgăduit. Dar meşterul Robert, stareţul de la Sf. Frideswide din Oxford, pe care noi l-am văzut, şi era bătrân şi demn de crezare […] era învăţat într-ale scripturii şi cunoştea ebraica. El a trimis vorbă în toate oraşele Angliei în care vieţuiau evrei, cerându-le să-i aducă toate scrierile lui Iosephus pe care le aveau scrise în ebraică, şi astfel a strâns el multe asemenea scrieri […] şi în două dintre ele a găsit această dovadă despre Cristos, scrisă pe de-a-ntregul şi amănunţit, dar arăta de parcă fusese de curând ştearsă din pagină; iar din toate celelalte fusese scoasă cu mult înainte, ca şi când nicicând nu se aflase acolo. Şi când aceasta a fost arătată evreilor din Oxford, degrabă chemaţi să se adune anume, toţi au fost găsiţi vinovaţi, căci nu ştiau cum să lămurească această răutate şi rea-credinţă dovedite faţă de Cristos*[475].

Tragedia acestui nou tip de argument creştin a fost aceea că a condus în mod direct la un antisemitism de o altă factură. Faptul că evreii cunosc adevărul creştinismului şi totuşi îl resping părea o atitudine atât de incredibilă, încât cu greu putea fi considerată drept omenească. De unde ideea că evreii se deosebeau de oamenii obişnuiţi, o idee întărită de legile lor privind alimentaţia, modul de tăiere a animalelor şi circumcizia. Circulau poveşti despre faptul că evreii ar fi avut cozi pe care le ţineau ascunse, sufereau de scurgeri de sânge, aveau un miros anume – toate dispăreau instantaneu când erau botezaţi. De aici şi până la relatări conform cărora evreii ar fi fost slujitorii diavolului – ceea ce explica totul –, cu care comunicau în

cadrul unor ceremonii secrete, depravate, nu a fost decât un pas.

Din câte se pare, se acumulaseră destule sentimente antievreieşti înainte ca predicarea Primei Cruciade de la Clermont-Ferrand din 1095 să le descătuşeze. Valul de fervoare cruciată fusese provocat de nenumăratele poveşti despre felul neomenos în care erau trataţi creştinii în Ţara Sfântă. În aceste poveşti, musulmanii erau cei mai ticăloşi, dar evreii apăreau şi ei adesea ca elemente auxiliare trădătoare. Era epoca fundamentalismului creştin, care a avut drept rezultat o papalitate reformată şi apariţia unor ordine rigoriste, precum cel al cistercienilor. Mulţi credeau în iminenţa sfârşitului lumii şi a celei de-a doua veniri a lui Mesia. Oamenii doreau să obţină cât mai repede graţia divină şi iertarea pentru păcatele comise. Strângerea unei mulţimi de oameni înarmaţi în nord-vestul Europei oferea posibilităţi de tot felul pentru manifestări antinomiste, ducând la o distrugere a ordinii fireşti. Oamenii îşi vindeau tot avutul pentru a plăti cheltuielile cerute de cruciadă. Sau împrumutau bani de la alţii. Se aşteptau ca toate datoriile să fie anulate. Evreii, unii dintre puţinii care dispuneau de capital rulant – lichidităţi –, se găseau într-o poziţie riscantă. E demn de remarcat faptul că nici măcar cei mai fervenţi cruciaţi nu-i atacau pe evreii care locuiau în cartierele lor, ştiind că acolo trăiau oameni obişnuiţi ca şi ei. Dar, odată porniţi la drum, nu se mai fereau să se năpustească asupra evreilor din alte oraşe. Orăşenii creştini, cuprinşi şi ei de frenezie şi de pofta de a jefui, li se alăturau. Guvernatorii locali au fost luaţi prin surprindere de această furie neaşteptată şi de pierderea totală a controlului.

Despre masacrele comise ne relatează cronicarul evreu din secolul al XII-lea, rabi Solomon ben Samson[476]. Au început în Rouen, Franţa, iar în primăvara lui 1096 s-au întins în oraşele din zona Rinului. Pe măsură ce se îngroşau rândurile armatei cruciate, adeseori o simplă gloată, orice comunitate evreiască aflată în calea ei era în pericol. Episcopul de Speyer a oprit iute răzmeriţa, folosind forţa şi spânzurându-i pe capii răzvrătiţilor. „Căci el era un om cu frica lui Dumnezeu printre neevrei şi Cel Etern ne-a dăruit prin el răsplata izbăvirii.”[477] Arhiepiscopul de Köln a făcut acelaşi lucru. Dar la Mainz, arhiepiscopul a fost nevoit să-şi salveze viaţa prin fugă. Evreii au încercat să lupte, dar au fost învinşi. Bărbaţii au fost masacraţi sau convertiţi cu de-a sila. Copiii au fost ucişi, iar femeile, ascunse în castelul arhiepiscopului, s-au sinucis în masă – au pierit peste o mie de suflete. Vechile comunităţi evreieşti din regiunea Rinului, bogate şi numeroase, au fost nimicite, majoritatea evreilor fiind ucişi ori duşi cu forţa la cristelniţă. Alţii, îngroziţi de explozia neaşteptată de ură din partea concetăţenilor lor, s-au răspândit care-ncotro. Aflaseră astfel că hrisoavele prin care li se asigura protecţia nu erau bune decât ca „pergamente pentru acoperit ulcelele” – după cum se exprimau chiar

ei.

Ideologia şi folclorul antisemite care au contribuit la declanşarea primelor răzmeriţe din timpul cruciadelor s-au dovedit a fi doar soclul pe care s-a înălţat apoi o vastă suprastructură de mituri şi zvonuri ostile. În 1144, la Norwich, în Anglia de Est – cea mai bogată şi mai populată regiune la acea vreme –, a avut loc un incident care nu prevestea nimic bun. În Anglia anglo-saxonă nu prea fuseseră evrei. Au venit pe insulă împreună cu alţi imigranţi flamanzi, în urma invaziei conduse de William Cuceritorul. Jumătate dintre ei s-au stabilit la Londra, dar curând aveau să se întemeieze comunităţi evreieşti în York, Winchester, Lincoln, Canterbury, Northampton şi Oxford. Nu existau cartiere evreieşti, ci, de obicei, două-trei străzi, una pentru evreii bogaţi, cealaltă pentru cei săraci: astfel, în Oxford, în apropiere de St Aldates, se găsea Strada Evreimii Mari şi Uliţa Evreimii Mici[478]. Evreii îşi construiau case bune, de obicei din piatră, pentru mai multă siguranţă. În Lincoln, au supravieţuit până în zilele noastre două case evreieşti datând din secolul al XII-lea (una, probabil, folosită drept sinagogă), numărându-se printre cele mai vechi case din Anglia[479]. Comunitatea din Norwich, unde se stabiliseră evreii din regiunea Rinului, nu era numeroasă: cel mult 200 de suflete din întreaga populaţie evreiască din Anglia, care nu depăşea 5.000. Dar activităţile lor au fost studiate în amănunt de către cercetătorul V.D. Lipman[480]. În Norwich, evreii locuiau în apropierea pieţei şi a castelului (pentru protecţie), dar erau amestecaţi cu populaţia creştină. Îndeletnicirea lor principală era aceea de a da bani cu împrumut, primind drept gaj terenuri şi rente. Se ocupau şi cu cămătăria. Unii erau medici[481]. Ca şi în alte oraşe din cele 17 cu populaţie evreiască din Anglia, şi aici se găsea o familie extrem de bogată, familia Jurnet. Arborele ei genealogic cuprindea cinci generaţii. Aveau parteneri de afaceri la Londra, călătoreau mult, operau la scară naţională şi mânuiau sume mari de bani. Casa lor mare de piatră, situată pe King Street, era construită la oarecare depărtare de celelalte case evreieşti. Familia îi sprijinea pe cărturarii talmudişti; de altfel, chiar şi unii membri ai familiei erau eruditi[482].

În 1144, această comunitate mică s-a pomenit pusă sub o acuzaţie incredibilă. Pe 20 martie, cu puţin timp înainte de Paştele creştin şi de cel evreiesc, a dispărut un băiat pe nume William, fiul unui ţăran înstărit şi calfă la un pielar. Ultima oară când fusese văzut, intra în casa unui evreu. Două zile mai târziu, în miercurea din Săptămâna Mare, cadavrul lui a fost găsit la est de oraş, în pădurea Thorpe, „îmbrăcat în jiletca lui, cu ghetele în picioare, cu capul ras şi plin de numeroase înţepături”. Cunoaştem aceste detalii dintr-o hagiografie, *Viaţa şi miracolele Sfântului William din Norwich*, compilată la scurtă vreme după aceea de către Thomas de Monmouth, un călugăr de la

stăreţia Norwich[483]. După cum relatează Thomas, mama băiatului, Elvira, şi un preot local pe nume Godwin i-au acuzat pe evreii din Norwich de crimă, spunând că era o reconstituire a patimilor lui Cristos. Ulterior, nişte servitoare creştine care lucrau într-o casă de evrei au povestit că băiatul a fost prins după slujba de la sinagogă, strangulat, legat cu sfori, iar capul i-a fost străpuns de spini, apoi a fost legat ca pe o cruce, cu mâna şi piciorul stâng bătute în piroane, înjunghiat sub coastă şi trupul opărit cu apă clocotită – pretindeau că văzuseră toate acestea printr-o crăpătură din uşă. Un grup de evrei a fost acuzat de sacrilegiu în faţa unui tribunal ecleziastic. Dar executorul judecătoresc local le-a luat apărarea, spunând că erau proprietatea regelui, şi a refuzat să-i cheme în faţa instanţei, ducându-i în schimb în castelul Norwich, pentru a-i proteja.

În acest moment au început să se manifeste primele miracole în legătură cu cadavrul băiatului. Iniţial, autorităţile bisericeşti locale, ca şi cele laice, şi-au arătat ostilitatea faţă de întreaga poveste. Doi ani mai târziu însă, un călugăr care susţinea cultul lui William, a fost numit episcop de Norwich şi nu este lipsit de importanţă faptul că alegerea lui oficială în fruntea stăreţiei a prilejuit declanşarea unei demonstraţii antievreieşti. În acelaşi an, Eleazar, un cămătar evreu din oraş, a fost ucis de către servitorii unui anume sir Simon de Nover, care îi datora bani. Treptat, legenda lui William a căpătat proporţii. Omorul ritual de Paşti al unui substitut al lui Cristos se potrivea părerii oficiale că evreii cunoşteau adevărul, dar îl refuzau. Apoi s-a atras atenţia asupra faptului că ziua în care fusese descoperit cadavrul, şi anume 22 martie, era a doua zi a Paştelui evreiesc. Toată lumea ştia că, pentru această zi, evreii coceau pâine nedospită. O poveste antisemită spunea că toţi evreii sufereau de hemoroizi din ziua în care îi strigaseră lui Pilat: „Sângele Lui asupra noastră şi asupra copiilor noştri!” Înţelepţii lor îi învăţaseră că se puteau vindeca de această suferinţă doar „prin sângele lui Cristos” – adică prin îmbrăţişarea creştinismului –, numai că ei au înţeles acest lucru în sensul strict al cuvântului. Ca să obţină sângele trebuincios pentru coacerea pâinii de Paşte, trebuiau să ucidă în fiecare an câte un înlocuitor al lui Cristos. Un anume Theobald din Cambridge, un evreu convertit, a legat această poveste de uciderea lui William, pretinzând că un congres al evreilor din Spania alegea prin vot, în fiecare an, oraşul în care trebuia să aibă loc omorul ritual, în 1144 sorţii căzând pe oraşul Norwich[484]. Astfel, această crimă a dat naştere la două acuzaţii împotriva evreilor, distincte, însă legate una de cealaltă – acuzaţia de omor ritual şi învinuirea de omucidere[485].

Episodul a fost cumplit de dăunător pentru siguranţa evreilor, deoarece William, prin însăşi natura morţii sale rituale, a dobândit o parte din sanctitatea lui Cristos şi din puterea acestuia de a face

miracole. Şi miracolele au început să se petreacă – fiecare fiind o dovadă în plus a ticăloşiei evreilor. Canonizarea, care nu se afla încă sub controlul centralizat al Romei, era conferită prin manifestaţii populare. Şi întrucât cadavrul unui sfânt care crea atâta tulburare în sânul maselor era o sursă de bogăţie pentru biserica în posesia căreia se afla, prin faptul că atrăgea pelerini, daruri şi donaţii, exista tendinţa de a aduce acuzaţii de omor ritual ori de câte ori era ucis un copil în circumstanţe suspecte, în apropierea unei localităţi unde trăiau şi evrei – la Gloucester în 1168, la Bury St Edmunds în 1181, şi la Bristol în 1183. Predicarea unei noi cruciade făcea de fiecare dată să clocotească sentimentele antisemite. A Treia Cruciadă, începută în 1189-1190, la care Anglia participa cu un număr mare de cruciaţi din pricină că era condusă de Richard Inimă-de-Leu, a aţâţat furia mulţimii, deja stârnită de acuzaţiile de omor ritual. O delegaţie de evrei bogaţi care participau la încoronarea lui Richard în 1189 a fost atacată de mulţime, după care a urmat un alt atac asupra populaţiei evreieşti din Londra. În anul următor, în preajma Paştelui, au izbucnit pogromurile, cel mai grav petrecându-se în York, unde comunitatea evreiască bogată a fost masacrată, în ciuda faptului că s-a refugiat în castel. Norwich, desigur, a avut şi el de suferit, după cum ne relatează un cronicar: „Mulţi dintre cei care se grăbeau să plece spre Ierusalim au hotărât că mai întâi trebuiau să se răfuiască cu evreii. […] Astfel că, pe 6 februarie, toţi evreii din Norwich care au fost găsiţi în casele lor au fost ucişi; unii se refugiaseră în castel.”[486]

Aceasta a fost o altă piatră de hotar în nimicirea evreimii latine. Izbucnirea ereziei organizate în secolul al XII-lea a determinat o papalitate din ce în ce mai autoritară şi mai triumfalistă să se uite cu suspiciune la orice formă de activitate religioasă neortodoxă, şi nu în ultimul rând la iudaism. Cel mai mare dintre centralizatorii din Evul Mediu, Inocenţiu III (papă între 1198 şi 1216), a emis o serie întreagă de decrete antievreieşti la al Patrulea Conciliu de la Lateran din 1216, aprobând în acelaşi timp crearea a două ordine propovăduitoare, dominicanii şi franciscanii, anume însărcinate să consolideze credinţa ortodoxă în oraşe. În plus, pentru a înăbuşi din faşă erezia, dominicanii au fost împuterniciţi să investigheze orice practică dubioasă, supunându-i la interogatorii şi la judecată pe suspecţi şi dându-i pe mâna autorităţilor laice pe cei găsiţi vinovaţi.

Ca o manifestare suplimentară a cristologiei, Inocenţiu a iniţiat un nou cult al împărtăşaniei, ceea ce, la rândul său, a adăugat un strat nou antisemitismului deja existent. În 1243, lângă Berlin, evreii au fost acuzaţi că au furat ostia sfinţită pentru a o folosi în scopurile lor diavoleşti. Şi această practică se potrivea cum nu se poate mai bine concepţiei creştine că evreii cunoşteau adevărul, dar luptau împotriva lui. Credeau, prin urmare, că ostia era cu adevărat trupul lui Cristos,

motiv pentru care o furau şi o torturau, făcând-o să retrăiască patimile lui Cristos, aşa cum furau băieţi creştini şi-i omorau în cadrul unor ritualuri diabolice. Ca în toate teoriile conspiraţiei, odată ce primul salt al închipuirii e făcut, celelalte urmează cu o logică ameţitoare. După 1243, cazurile în care ostia a fost furată au ajuns să fie semnalate în toată Europa latină. Ieşeau la iveală – conform rapoartelor instanţelor – deoarece, în agonia ei, ostia producea miracole: se înălţa în văzduh, provoca cutremure, se preschimba în fluturi care-i vindecau pe ologi, făcea să apară îngeri sau porumbei sau – cel mai adesea – ţipa de durere ori plângea ca un copil[487].

Nu s-a adus niciodată vreo dovadă plauzibilă care să justifice vreuna dintre aceste calomnii. Unele acuzaţii pot să fi fost rezultatul unei neînţelegeri autentice. De exemplu, în 1230 evreii au fost acuzaţi că au circumcis cu forţa un băieţel din Norwich, în vârstă de numai cinci ani. Evreii respectivi au fost întemniţaţi şi obligaţi să plătească o amendă atunci când cazul lor a ajuns, în fine, în faţa instanţei judecătoreşti, în 1234, şi, din câte se pare, în anul următor a provocat un atac violent asupra evreilor din Norwich din partea locuitorilor oraşului. În jurul anului 1240, mai mulţi evrei au fost spânzuraţi tot ca urmare a acestui caz. Cea mai probabilă explicaţie este aceea că nişte membri ai aceleiaşi familii cereau cu insistenţă să le fie dat lor fiul unui convertit[488]. Dar cele mai multe învinuiri ce li se aduceau evreilor erau pure invenţii şi, ori de câte ori autorităţile ecleziastice făceau o investigaţie serioasă, nu puteau în cele din urmă decât să absolve comunitatea evreiască[489].

Toate aceste calomnii trebuie privite în contextul în care evreii se ocupau cu cămătăria. Activitatea lor afecta un spectru social foarte larg. Documente datând din secolul al XIII-lea, din regiunea Perpignan, sudul Franţei, arată că sătenii reprezentau 65% dintre cei care luau bani cu împrumut, deşi împrumuturile lor nu se ridicau la mai mult de 43% din totalul sumelor; în cazul orăşenilor, procentele erau de 30 şi 41%, cavaleri şi nobili – 2 şi 9%; clerici 1 şi 5%[490]. În Anglia, proporţiile erau asemănătoare. Familiile preoţilor şi marea nobilime se foloseau de evrei, dar într-o măsură incomparabil mai mică. Cea care avea cea mai mare nevoie de bani, în ambele ţări, era mica nobilime rurală, mereu strâmtorată – clasa cea mai înclinată să conducă un val de activism antisemit. Un proprietar de pământ cu titlu şi prestigiu, dar fără bani şi în pericol de a-şi pierde pământurile, era cea mai indicată persoană să stârnească spiritele gloatei. Istoria ne învaţă la tot pasul că, în cadrul societăţilor rurale, cămătăria atrage întotdeauna după sine necazuri. Un contract de căsătorie între evrei din Anglia, din secolul al XIII-lea, arată că sumele împrumutate cu dobândă urmau să aducă un profit de nici mai mult, nici mai puţin de 12,5% pe an[491]. Nu e o sumă mare, după standardele medievale. Din

nefericire – după cum subliniază Lipman –, cămătarii încheiau între ei tranzacţii extrem de complexe, adeseori formând sindicate în cadrul cărora existau mai multe niveluri de împrumut; iar activităţile erau şi mai mult complicate de regulile evreieşti existente, eforturile de a le ocoli, regulile creştine şi eforturile de a le evita şi pe acestea. Rezultatul tuturor acestor tribulaţii era acela de a mări cât mai mult rata dobânzii pe care trebuia să o plătească cel care lua bani cu împrumut, şi mai ales de a crea un cadru legal atât de încâlcit, încât aproape întotdeauna disputele degenerau în acuzaţii de furt. Asemenea situaţii conflictuale erau preluate atât de tribunalele din cadrul comunităţilor evreieşti, cât şi de cele creştine. Documente rămase din acea vreme ne arată că: „Iuda, evreu din Bristol, datorează două uncii de aur pentru o cercetare făcută într-o comunitate de evrei, pentru a lămuri dacă un evreu poate să ceară dobândă de la un alt evreu"; în altă situaţie, Abraham ben Ioshua din York le-a spus „judecătorilor evreilor" că „un evreu poate să primească dobândă din mâna unui creştin, şi, dacă acest lucru i se pare nedrept potrivnicului său, n-are decât să se ducă în faţa stăpânilor legii din comunitatea sa şi să-l pârască acolo, căci treburi de acest soi care privesc legea lui nu trebuie îndreptate în altă parte"[492]. Un negustor de la oraş putea pricepe aceste chestiuni, nu şi un cavaler de la ţară.

În teorie, dar adesea şi în practică, regii aveau numai de câştigat, şi încă foarte mult, de pe urma unei comunităţi evreieşti numeroase şi active. În Anglia secolului al XII-lea, regii angevini au tras fără îndoială multe foloase de pe urma cămătarilor evrei bogaţi. Evreii aveau un trezorier special care se ocupa de vistieriile din oraşele unde exista o comunitate evreiască. Fiecare vistierie era administrată de doi evrei şi doi creştini, care făceau contabilitatea ieşirilor şi intrărilor de sume. La sediul vistieriei se găseau un judecător evreu şi unul creştin, precum şi un rabin pe post de consilier[493]. Regele aflat la putere primea un anumit procent din toate tranzacţiile evreilor şi trebuia să ştie cine cât datora cărui evreu anume. Când, în 1186, a murit Aaron din Lincoln, finanţatorul evreu cu cel mai mare succes din Anglia medievală, a fost ales un trezorier special pentru a se ocupa de averea lui. Printr-una dintre acele ironii care străbat întreaga istorie a poporului evreu, Aaron finanţase vastul program de expansiune a ordinului cistercian ultrarigorist, împrumutându-i suma – la acea vreme uriaşă – de 6.400 de mărci în schimbul unor ipoteci. Regele a moştenit datoriile sale, deşi unele dintre ele au fost revândute fiului său Elias[494].

Dacă asemenea chilipiruri s-ar fi ivit mai des, cu siguranţă că regii Angliei ar fi apărat şi întreţinut existenţa comunităţilor evreieşti. Dar Aaron prosperase înaintea marilor izbucniri antisemite din anii 1190, care au distrus comunitatea din York şi din alte părţi ale Angliei[495].1

După aceea a fost tot mai greu pentru evreii englezi să facă bani. Codul antievreiesc al Conciliului de la Lateran, din 1215, a complicat şi mai mult lucrurile. În Anglia, arhiepiscopul de Canterbury, Stephen Langton, unul dintre arhitecţii Magnei Carta, conţinând şi aceasta o clauză antievreiască, a încercat să organizeze un boicot împotriva afacerilor evreilor. Pe tot parcursul secolului al XIII-lea, evreii din Anglia au intrat într-un declin economic. Aaron din York, care i-a dezvăluit cronicarului Matthew Paris că îi plătise regelui peste 30.000 de mărci, a murit sărac, în 1268[496].

Sub domnia lui Edward I, un fost cruciat, biciul celţilor şi un hămesit după bani peşin, declinul acesta s-a accelerat. Într-o oarecare măsură, rolul evreilor de cămătari pentru mai-marii lumii a fost preluat de către Cavalerii Templieri din Ierusalim şi de către comandorii lor europeni, primii bancheri creştini autentici. Evreii au fost obligaţi să se rezume la împrumuturi pe scară mică, la schimburi de monede şi la cămătării de proporţii reduse. Pentru Edward, nu mai era profitabil să-i mulgă sistematic pe evrei de bani; el era tentat să-i omoare şi să pună rapid mâna pe averile lor. Aşa că în 1275 a promulgat o lege antievreiască prin care împrumutul cu dobândă devenea ilegal; delictul a fost ulterior asociat cu blasfemia, o fărădelege încă şi mai gravă. În 1278, peste tot în ţară au fost arestate grupuri de evrei. Mulţi dintre ei au fost duşi în Turnul Londrei, unde, precum spune un cronicar al vremii, trei sute au fost spânzuraţi. Proprietăţile lor au intrat în vistieria Coroanei, iar suma obţinută astfel l-a făcut pe Edward să împingă lucrurile şi mai departe. Stadiul următor a fost acela de a-i acuza pe evrei că se îndeletniceau cu tăiatul marginilor monedelor. Sub această învinuire au fost spânzuraţi doisprezece evrei în Norwich. În fine, pe la sfârşitul anilor 1280, Edward a descoperit că avea nevoie de o sumă mare în bani lichizi, pentru a-l răscumpăra pe vărul său Carol de Salerno. Prin urmare, a confiscat proprietăţile evreilor săi gasconi, izgonindu-i din oraş în 1289. Anul următor, pretextând o încălcare de proporţii a legii împotriva cămătăriei, i-a expulzat şi din Anglia, însuşindu-şi întreaga lor avere. De la cel mai bogat evreu din Norwich a obţinut 300 de lire. De la alţi evrei din alte unsprezece oraşe a strâns 9.100 de lire, dintre care 6.000 de lire au fost luate de la unsprezece familii. O recoltă dezamăgitoare, dar la acea vreme comunitatea evreiască ajunsese la jumătate din numărul iniţial – nu mai rămăseseră de exilat decât 2.500[497].

Era o epocă în care cârmuirile creştine medievale se confruntau deja cu „o problemă evreiască”, expulzarea fiind „soluţia finală”. Se mai încercase acest lucru şi înainte: în anumite părţi ale regiunii Rinului în 1012, în Franţa în 1182, în Bavaria superioară în 1276. Metoda a dat rezultate în Anglia, mai mult sau mai puţin, datorită barierei

reprezentate de Canal, dar în Europa continentală, cu miile sale de domenii feudale risipite peste tot, era greu să impui expulzarea. Cu toate acestea, cârmuirile vremii se aflau sub o presiune permanentă de a lua măsuri antievreieşti. Pentru a-şi justifica decretele de la Lateran, Inocenţiu III argumentase că, din pricina folosirii fără scrupule a puterii lor financiare, evreii răsturnaseră ordinea firească, creştinul liber devenise slujitorul sclavului evreu, iar stăpânirea avea datoria să refacă natura prin retragerea drepturilor civile şi politice[498]. Ceea ce au şi încercat cârmuirile să facă. Începând cu secolul al XII-lea, evreii nu au mai fost consideraţi la fel de utili la curţile princiare. Rolul lor de negustori şi finanţatori a fost preluat de către creştini. În această epocă, mai mult decât în oricare alta înainte, au apărut oraşe noi, dar evreii nu mai erau curtaţi pentru a se stabili în zonele urbane; creştinii puteau să le ia locul cu acelaşi succes. Prin urmare, autorităţile priveau cu ochi mai puţin îngăduitori prezenţa evreilor, ei constituind o sursă de răzvrătiri frecvente din pricina învinuirilor de omucidere şi omor ritual. În plus, începuseră să se teamă de contribuţia evreilor la răspândirea ideilor menite a tulbura spiritele. În perioada târzie a Evului Mediu, erezia era adesea asociată radicalismului. Ereticii aveau uneori contacte cu evreii eruditi care discutau cu ei pe marginea textelor din scriptură şi le împrumutau cărţi; evreii aveau întotdeauna cărţi pe care autorităţile adeseori le considerau subversive. Dacă erau confiscate de către biserică, evreii le răscumpărau, ca pe sclavi. Când comunitatea evreiască din York a fost masacrată în 1190, evreii au reuşit să-şi ducă toate cărţile la Köln, ca să fie vândute evreilor de acolo[499].

În teorie, atât legea creştină, cât şi cea iudaică interziceau evreilor accesul în universităţi. Dar ei se aşezau mai ales în oraşele universitare. Ca întotdeauna, studenţii se aflau în avangarda mişcării antisemite. La Torino, aveau dreptul ca, la prima zăpadă în fiecare iarnă, să-i atace pe evrei cu bulgări de zăpadă şi să menţină tirul până când aceştia plăteau 25 de ducaţi; la Mantova, „amenda” consta din dulciuri şi hârtie de scris, iar la Padova, un clapon gras. La Pisa, de sărbătoarea Sfintei Caterina, studenţii l-au aşezat pe cântar pe cel mai gras evreu pe care l-au putut găsi, „amendând” comunitatea cu o cantitate de dulciuri egală cu greutatea lui. La Bologna, evreii au trebuit să furnizeze mâncare şi băutură pentru un banchet al studenţilor. Oriunde se găsea o şcoală de medicină, evreii trebuiau să furnizeze cadavrele sau să plătească bani, ceea ce, uneori, avea ca rezultat pângărirea cimitirelor evreieşti[500]. Toate acestea indică faptul că evreii erau acceptaţi în comunitatea studenţească, deşi nu şi îndrăgiţi. Nu erau rare cazurile în care evreii deţineau catedre la universităţi. De exemplu, în 1300, Iacob ben Machir a devenit decan al şcolii medicale din Montpellier. La începutul secolului al XV-lea,

maestrul Elias Sabot preda medicina la Pavia (şi a fost chemat în Anglia pentru a-l îngriji pe suferindul Henric IV). Evreii convertiţi erau personalităţi proeminente ale centrelor universitare peste tot în lumea creştină. Uneori, convertiţii deveneau o adevărată calamitate pentru foştii lor coreligionari – după cum vom vedea; cel mai adesea, în special dacă erau siliţi, ei constituiau un element critic contestatar şi agitator în sânul inteligheţiei. Biserica nu greşea prea mult identificând influenţele iudaice în mişcarea albigenzilor sau husiţilor din Boemia secolului al XV-lea. Evreii au avut un rol activ în cadrul celor două forţe care, în cele din urmă, au spart monopolul Bisericii, şi anume Renaşterea şi Reforma. Ei au constituit fermentul. Acuzaţiile populiste îndreptate împotriva evreilor în Evul Mediu erau toate, fără excepţie, pure invenţii. Dar învinuirea de activitate intelectuală subversivă nu era întru totul neadevărată. Lucrul acesta a fost scos în evidenţă de romancierul evreu Jakob Wassermann din Viena, în faimoasa lui autobiografie *Mein Weg als Deutscher und Jude* (*Drumul meu ca german şi evreu*):

> *Nefericirea e că nu se poate nega adevărul că prigonitorii, agenţi speciali şi voluntari în egală măsură, aveau oarecare dreptate. Fiecare incident iconoclastic, fiecare convulsie, fiecare provocare socială a avut şi încă are evrei în prima linie. Ori de câte ori apare necesitatea imperioasă a unei schimbări radicale, oriunde trebuie tradusă cu îndârjire şi zel în practică ideea unei metamorfoze guvernamentale, evreii au fost şi încă sunt în frunte*[501].

Statul latin medieval nu le îngăduia luxul de a fi lideri, dar nu le putea refuza cu desăvârşire rolul de mentori.

Astfel, în cea de-a doua jumătate a Evului Mediu, clericii au născocit instrumente de măsurare a ceea ce considerau a fi subversiunea iudaică. Cei mai inventivi dintre aceştia erau călugării. Dominicanii şi franciscanii au ajuns să domine viaţa universitară în secolul al XIII-lea şi să ocupe şi câteva episcopii importante. Supravegheau fiecare aspect al vieţii evreilor în ţările latine. Considerau că nu mai putea fi acceptată continuarea atitudinii relativ tolerante a lui Augustin, mulţumită căreia evreii erau păstraţi drept „martori" şi aveau voie să-şi practice religia; ei voiau să le interzică toate drepturile[502]. În 1236, papa Grigore IX a fost convins în cele din urmă să condamne Talmudul, ceea ce a avut ca efect, chiar dacă nu şi ca intenţie, o abatere totală de la spiritul tolerant al lui Augustin[503]. Călugării n-au fost antisemiţi de la bun început. Sfântul Francisc nu manifesta niciun fel de animozitate faţă de evrei, iar Sfântul Dominic, conform celor spuse în timpul canonizării sale, arăta „iubire pentru toţi, bogaţi, săraci, evrei, neevrei"[504]. Era perioada în care se concentrau pe probleme strict teologice, încercând chiar să

descurajeze acuzaţiile de omor ritual.

Cu timpul însă, mediul urban în care trăiau şi-a spus cuvântul. Converteau cu agresivitate creştini care se depărtau de la dreapta credinţă, heterodocşi, şi nu în cele din urmă evrei; deţineau „misiuni" în oraşe, la care băteau toba ortodoxiei şi a habotniciei, stârnind un entuziasm rigorist. Îşi deschideau, de regulă, mânăstirile în mijlocul sau în apropierea cartierelor evreieşti, de unde să-i poată apoi hărţui pe locuitori. Evreii se temeau de ei mai mult decât de orice altă grupare creştină. Îi priveau drept încarnarea năpastei cu care îi ameninţase Moise în Deuteronomul 32:21: „Îi voi întărâta şi Eu pe ei printr-un popor care nu e popor."[505] Treptat, politica acestor călugări a devenit aceea de a-i converti pe evrei sau, dacă nu reuşeau acest lucru, de a-i goni. În Anglia, franciscanii au fost la originea emiterii unui decret regal care le interzicea evreilor dreptul de a cumpăra proprietăţi rămase libere în oraşe, şi se prea poate să fi jucat un rol şi în expulzarea lor[506]. Curând însă au devenit de-a dreptul antisemiţi. În 1247, doi franciscani au contribuit la răspândirea unei învinuiri de omucidere în Valréas, urmarea fiind declanşarea unui pogrom sângeros. În 1288, în urma unei calomnii asemănătoare, de data asta în Troyes, dominicanii şi franciscanii s-au unit pentru a provoca un masacru al populaţiei evreieşti locale.

Chiar şi în Italia, unde s-a manifestat o oarecare toleranţă faţă de evrei până şi în perioada târzie a Evului Mediu, franciscanii reprezentau o forţă periculoasă. Municipalităţile le îngăduiau evreilor să deschidă bănci, cu condiţia să respecte strict legile şi să plătească o cotă parte sau un impozit anual. Evreii supravieţuiau deoarece dobânzile pe care le practicau, de 15–20%, erau mai mici decât cele impuse de creştini. Franciscanii, care se specializaseră în probleme urbane şi mercantile, manifestau un interes aparte pentru cămătărie. Îi ţineau sub observaţie strictă pe evrei, vânându-i fără milă la cea mai mică încălcare a regulamentelor. Predicau iubirea aproapelui, ceea ce nu se aplica în cazul evreilor ca popor: „În semn de respect pentru iubirea abstractă şi generală", călugărul Bernardino din Siena nota: „Ni se îngăduie să-i iubim. Dar nu poate fi vorba de iubire concretă pentru ei."[507] Franciscanii organizau boicoturi şi înfiinţau „fonduri de pietate", pentru a-i submina pe evrei şi a-i obliga să-şi lichideze afacerile; abia după aceea puteau cere expulzarea lor. Unii antisemiţi franciscani, aşa cum a fost Ioan de Capistrano, străbăteau zone întinse, de ambele părţi ale Alpilor, predicând unor congregaţii reunite sub cerul liber, ceea ce adeseori provoca pogromuri. Discipolul lui Ioan de Capistrano, Bernardino din Feltre, un agitator franciscan de a treia generaţie, a condus o misiune în Trento, în 1475, care i-a acuzat pe evrei că ar fi omorât un băieţel în vârstă de doi ani. S-a iscat mare vâlvă din această pricină şi întreaga comunitate evreiască a fost

arestată, mulţi au fost torturaţi şi executaţi, iar alţii au fost expulzaţi.

În întreaga Europă izbucnirea epidemiei de ciumă, care s-a întins dinspre Mediterana spre nord, a adăugat încă un strat suprastructurii antisemite. Oamenii nu înţelegeau cauzele acestei molime, iar impactul fără precedent pe care l-a avut – a murit din pricina ei între o jumătate şi un sfert din populaţie – a inspirat credinţa că a fost o *pestis manufacta*, o boală răspândită de răutatea omenească. Investigaţiile întreprinse s-au concentrat asupra evreilor, mai ales după ce unii dintre aceştia au mărturisit sub tortură că erau vinovaţi. În septembrie 1348, în castelul Chillon de pe lacul Geneva, evreii au recunoscut că molima fusese lucrătura unui anume Ioan de Savoia, căruia rabinii îi spuseseră: „Uite, îţi dau un pachet mic, de o jumătate de palmă, în care se află un amestec de otravă şi venin, pus într-un săculeţ îngust de piele cusută. Să împrăştii amestecul în fântâni şi în rezervoarele de apă din jurul Veneţiei şi în alte locuri pe unde te duci.”[508] Povestea aceasta s-a răspândit iute, mai ales că tot mai mulţi evrei torturaţi îşi mărturiseau vina. La Freiburg, de exemplu, un evreu a recunoscut că motivul ar fi fost faptul că „voi, creştinii, aţi omorât atâţia evrei […] şi pentru că şi noi vrem să fim stăpâni, pentru că voi ne-aţi stăpânit destul”. Peste tot evreii erau acuzaţi de a fi otrăvit fântânile. Pe 26 septembrie 1248, papa Clement VI a emis o bulă, în Avignon, care contrazicea aceste afirmaţii nedovedite, punând totul pe seama diavolului; argumentul său era acela că evreii sufereau la fel de mult ca toţi ceilalţi din comunitate. Împăratul Carol IV, regele Pedro IV de Aragon şi alţi suverani au emis decrete asemănătoare. Cu toate acestea, cel mai mare val de antisemitism de după 1096 a înghiţit peste trei sute de comunităţi evreieşti, în special în Germania, Austria, Franţa şi Spania. Conform surselor evreieşti, 6.000 au murit în Mainz şi 2.000 în Strasbourg[509]. Carol IV s-a văzut nevoit să graţieze oraşele care şi-au ucis evreii: „Se [acordă] clemenţă oricărei încălcări a legii prin uciderea şi nimicirea evreilor, crime ce au fost comise fără ştirea şi îngăduinţa cetăţenilor de frunte sau din neştiinţă sau în orice alt fel”. Această graţiere datează din 1350, vreme la care se ştia deja că nu evreii fuseseră vinovaţi de răspândirea molimei. Din nefericire, odată dezlănţuit valul de antisemitism, acesta a continuat să facă victime; din momentul în care cetăţenii au deprins gustul de a-i ataca pe vecinii lor evrei, existau toate premisele ca lucruri de acest gen să se repete. Moartea Neagră a creat peste tot precedente, în special în ţările de limbă germană.

La începutul Evului Mediu, şi chiar până în secolul al XIV-lea, Spania era teritoriul latin unde evreii se puteau simţi cel mai în siguranţă. Vreme îndelungată a fost locul unde evreii şi creştinii se întâlneau mai curând pentru a dezbate idei decât pentru a se bate între ei. Asta nu înseamnă că disputele dintre erudiţii evrei şi creştini

pe tărâmul ideilor ar fi fost o invenţie de sorginte spaniolă. Mulţumită scrierilor lui Hyam Maccoby, putem acum înţelege mai bine istoria complexă a acestor dezbateri[510]. Fenomenul dezbaterilor publice a început la Paris, în 1240, ca rezultat direct al interzicerii Talmudului de către papa Grigore IX. În scrisoarea pe care papa a adresat-o prinţilor europeni, el îi ruga pe aceştia să confişte toate cărţile condamnate în prima sâmbătă a postului Paştelui, „când evreii sunt adunaţi la sinagogă", şi să le dea pe toate „în grija dragilor noştri fii, călugării dominicani şi franciscani"[511]. Ludovic IX, cruciat şi antisemit, a fost singurul monarh care a acceptat să colaboreze cu Grigore în campania lui. Confruntarea din 1240 nu a fost, prin urmare, o polemică – Ludovic spusese odată că cel mai bun mod de a discuta cu un evreu era de a-l străpunge cu spada –, cât mai curând o supunere la judecată a Talmudului, pe post de procuror fiind Nicholas Donin, fost evreu, acum un franciscan zelos, el fiind cel care îl stârnise pe Grigore să înceapă această campanie. Purtătorul de cuvânt al evreilor, rabi Iehiel, era prin urmare martorul apărării, „polemica" constând din interogarea lui. Donin cunoştea bine Talmudul, drept care a putut să-l treacă pe rabin prin toate acele părţi ale Talmudului – o proporţie mică din întreg – faţă de care creştinii ar fi putut să aibă sau chiar aveau obiecţii: cele care-l jigneau pe Cristos (descriindu-l de pildă pe Isus în iad, înecat în excremente care clocoteau) sau îl huleau pe Dumnezeu Tatăl (arătându-l plângând sau înfuriat) sau le interziceau evreilor să se asocieze cu creştini. În legătură cu această problemă, Iehiel a putut să demonstreze că, de fapt, legea creştină era cea care interzicea contactele, deşi era adevărat că, în străfundul inimilor lor, majoritatea evreilor îi considerau pe latini drept barbari. Iehiel insista: „Noi vindem animale creştinilor, ne întovărăşim cu creştinii, avem voie să rămânem singuri cu creştinii, le aducem copiilor noştri dădace creştine şi îi învăţăm pe creştini Tora, căci de-acum sunt mulţi preoţi creştini care citesc cărţi ebraice."[512] Cu toate acestea, cărţile au fost arse fără milă în 1242. Politica oficială a recunoscut că Talmudul nu era eretic în totalitatea lui, ci conţinea pasaje blasfematoare, deci se punea problema cenzurării lui, şi nu neapărat a distrugerii. Observaţiile făcute de Donin au devenit curând muniţia de rutină a antisemitismului clerical[513].

În Spania – o vreme cel puţin –, dezbaterile erau mai autentice şi acopereau o problematică întinsă. Erau catedralele mai bune decât Templul? Preoţii/rabinii ar trebui să se căsătorească? „De ce sunt cei mai mulţi dintre neevrei albi la piele şi frumoşi la chip, iar cei mai mulţi evrei sunt tuciurii şi urâţi?", la care evreii răspundeau că femeile creştine întreţineau relaţii sexuale în timpul menstruaţiei, prin aceasta trecând roşeaţa sângelui asupra înfăţişării copiilor lor, iar când neevreii făceau dragoste, „se înconjoară de tablouri frumoase şi nasc

copii la fel de frumoşi ca acestea”[514]. Regele Iacob I de Aragon a fost cel care a organizat cea mai bună dintre dezbateri, la Barcelona, în 20–31 iulie 1263. Şi de această dată ideea a venit de la un fost evreu, Pablo Christiani (mulţi dintre convertiţii evrei alegeau numele de Pavel drept nume de botez), susţinut de Raimund din Penyafort, mai-marele Inchiziţiei dominicane din Aragon şi Maestru al Ordinului, şi de Pedro de Janua, şeful Ordinului franciscanilor spanioli. Evreii aveau un singur purtător de cuvânt, dar cel mai bun dintre ei: Nahmanide, erudit, coerent, bine educat, încrezător în sine. A acceptat să vină la Barcelona şi să ia parte la polemică doar pentru că îl cunoştea pe regele Iacob, care angaja mulţi evrei în posturi oficiale, se purta prietenos şi, oricum, îi garanta totala libertate de exprimare. Iacob era un bărbat masiv, cu multe amante şi mulţi copii nelegitimi, care stârnise mânia papei, repudiindu-şi prima soţie, şi care nu a stat pe gânduri când a fost vorba să-i smulgă limba episcopului de Gerona. Cât despre ordinul papal de a se descotorosi de birocraţii evrei, l-a ignorat cu desăvârşire.

Felul în care s-a desfăşurat întreaga polemică nu este limpede, date fiind contradicţiile dintre relatările evreilor şi cele ale creştinilor în legătură cu această problemă. Conform versiunii creştine, Nahmanide s-a contrazis adesea, nu a reuşit să-şi susţină argumentele, a fost redus la tăcere, ca în cele din urmă să se retragă complet învins. Nahmanide însă ne oferă o versiune mult mai exactă. Pornind de la pasaje agadice şi omiletice ale Talmudului, atacul creştinilor era menit să demonstreze că Mesia a apărut cu adevărat, că a avut o natură atât umană, cât şi divină şi că a murit pentru a salva omenirea, prin urmare iudaismul şi-a pierdut raţiunea de a mai fi. În replică, Nahmanide a contestat sensul dat acestor pasaje, negând faptul că evreii ar fi fost obligaţi să accepte Agada şi insistând că doctrina lui Mesia nu avea o importanţă covârşitoare pentru evrei. Contraatacând, a spus că credinţa în Isus s-a dovedit dezastruoasă. Roma, odinioară stăpâna lumii, a decăzut din momentul în care a acceptat creştinismul, „iar acum discipolii lui Mahomed stăpânesc teritorii mai întinse decât ei”. Mai mult chiar, a adăugat el, „de la Isus încoace, lumea s-a umplut de violenţă şi nedreptate, iar creştinii au vărsat mai mult sânge decât oricare alte popoare”. „Doctrina în care credeţi voi”, a spus el referindu-se la întrupare, „fundamentul credinţei voastre, nu poate fi acceptată de raţiune, natura nu ne oferă temeiuri, şi nici profeţii nu au spus nimic despre asta”. I-a spus regelui că numai o îndoctrinare de o viaţă ar putea convinge o fiinţă raţională că Dumnezeu a fost adus pe lume de un pântec omenesc, a trăit pe pământ, a fost executat şi apoi „s-a întors la locul lui de baştină”[515]. Conform versiunii evreieşti, preoţimea creştină, dându-şi seama că polemica se întorcea împotriva sa, a făcut în aşa fel încât totul să se

încheie fără să se ajungă la o concluzie. De Sabatul următor, regele a fost la sinagogă, a ţinut o cuvântare, a ascultat răspunsul lui Nahmanide şi l-a trimis pe acesta acasă cu o pungă de 300 de *solidos*.

Probabil că ambele versiuni contradictorii au prezentat ceea ce ar fi dorit fiecare parte să se întâmple, şi nu ceea ce s-a întâmplat în realitate[516]. Unii exegeţi evrei susţin că versiunea lui Nahmanide este un act de propagandă, total lipsită de sinceritate, deoarece în propriile scrieri el punea un accent mult mai mare pe interpretările agadice decât ar fi recunoscut în timpul dezbaterii. Privind din această perspectivă, se vede clar conflictul iudaic intrinsec dintre raţionalişti şi antiraţionalişti; agenda dezbaterii a fost bine chibzuită pentru a exploata exact acest aspect şi pentru a-l obliga pe Nahmanide să se contrazică în răspunsurile lui sau să nege păreri anterioare[517]. Dar, după cum subliniază Maccoby, polemica a conţinut o multitudine de contradicţii. S-au exprimat atât de multe puncte de vedere despre Mesia în iudaism, încât a fost aproape imposibil să se considere că cineva ar fi exprimat păreri eretice pe marginea acestui subiect[518]. Miezul iudaismului este constituit de Lege şi observarea ei cu stricteţe; miezul creştinismului se referă la teologia dogmatică. Un evreu poate să aibă necazuri din pricina nerespectării unei anumite reguli a Sabatului, care pentru creştin este de-a dreptul ridicolă. Pe de altă parte, un creştin poate fi ars de viu pentru că are o părere despre Dumnezeu, în timp ce pentru evrei nu înseamnă altceva decât dreptul la opinie şi la polemică. Barcelona a dovedit cât de dificil era pentru creştini şi evrei să dezbată cu sinceritate problema centrală care despărţea credinţele lor, din pricină că nu puteau cădea de acord care anume era problema în cauză.

Lunga lor experienţă îi învăţase pe evrei să recunoască semnele care prevesteau un pericol iminent. Nahmanide nu a dorit să ia parte la polemică. Faptul că aceasta a avut totuşi loc a fost de rău augur. Asemenea discuţii în contradictoriu nu ofereau nimic evreilor. În schimb erau extrem de importante pentru preoţii creştini, atât ca exerciţii de propagandă pentru propriii lor adepţi fanatici, cât şi ca teste pentru a descoperi slăbiciunile dialectice ale evreilor sau punctele vulnerabile de a căror existenţă încă nu ştiuseră. La un an după această dispută, Raimund de Penyafort a fost numit în fruntea unei comisii care a cercetat Talmudul pentru a-i descoperi blasfemiile, iar în 1265 a luat parte la procesul lui Nahmanide, care era judecat pentru că tipărise relatarea sa despre polemică. A fost condamnat şi, deşi regele i-a aplicat o pedeapsă uşoară, Nahmanide a hotărât să părăsească Spania pentru totdeauna, plecând spre Palestina. Astfel a fost înlăturat un stâlp important al iudaismului spaniol.

În epoca lui Nahmanide, evreii din Spania puteau încă să se considere, în mod justificat, drept o comunitate superioară din punct

de vedere intelectual. Talentele şi îndeletnicirile lor erau extrem de folositoare suveranilor creştini, chiar dacă nu total indispensabile. Dar creştinii veneau cu repeziciune din urmă, încât la sfârşitul secolului al XIII-lea absorbiseră ei înşişi aristotelismul, îşi scriseseră propriile *summae*, iar în domeniile comercial şi administrativ puteau ţine piept concurenţei evreilor. În timpul secolului al XIV-lea, evreii au început să decadă, încet, dar continuu, chiar şi în Spania. Legile antisemite erodau poziţia lor economică. Numărul lor scădea din pricina convertirilor forţate. În plus, pentru prima oară părea să aibă sens ca un evreu ambiţios şi inteligent să accepte de bunăvoie să se boteze: astfel pătrundea într-o cultură mai largă şi aflată în plin progres. Evreii, câţi mai rămăseseră, şi-au căutat refugiul în povestirile Cabalei şi cele agadice, în superstiţie şi poezie. Iraţionalismul triumfa. Scrierile lui Maimonide şi ale altor raţionalişti n-au fost neapărat arse, ci au căpătat un statut marginal. După stingerea epidemiei de ciumă şi în urma numeroaselor atrocităţi comise asupra evreilor, în cercurile iudaice ortodoxe se înstăpânise moda de a blama raţionalismul şi alte păcate împotriva lui Dumnezeu pentru toate aceste calamităţi.

Prin urmare, iudaismul, care în secolele al XI-lea şi al XII-lea se găsise în avangarda intelectuală, a ajuns să se închidă în sine. Maimonide indusese credinţa în Mesia printre crezurile iudaice, dar întotdeauna deplânsese atitudinea apocaliptică şi mesianismul drept „mit al gloatei". „Să nu credeţi", scria el în *Mishne Tora*, „că Mesia va trebui să dea semne şi să facă miracole. […] Tora, cu toate legile şi regulile ei, va dura la nesfârşit şi nimic nu-i va fi adăugat şi nu va fi scos din ea". Nimeni şi nimic „nu se va abate de la mersul firesc al lucrurilor şi nu se va petrece nicio schimbare în ordinea prestabilită"; orice aluzie contrară aflată în Biblie era o „simplă figură de stil"[519]. Pe măsură ce situaţia comunităţilor evreieşti se înrăutăţea, atitudinea apocaliptică şi mesianismul au început să reînvie. Îngerii şi diavolii s-au înmulţit. Aşijderea scrupulele şi evlaviile bizare. Rabi Iacob ben Iakar obişnuia să cureţe locul din faţa Chivotului cu barba lui; Rabi Shalom din Austria mânca bucatele cu carne într-o încăpere, iar pe cele cu produse lactate în alta, insistând ca neevreii care-i aduceau apă să poarte veşminte albe. Se răspândise convingerea că pietatea va grăbi venirea lui Mesia şi va risipi legiunile de asupritori. Evreii au pornit o adevărată vânătoare de informatori care erau afurisiţi la fiecare Sabat şi executaţi uneori, când erau prinşi. În unele privinţe au rămas surprinzător de toleranţi: în cadrul comunităţilor mai mici, un evreu care simţea că fusese nedreptăţit putea face ceea ce se numea „un scandal autorizat", întrerupând rugăciunile sau citirea Torei. Dar tot mai mult se apela la excomunicare ca formă de pedeapsă. Pedepsele erau şi ele gradate: *nezifa*, o excludere simplă, de şapte zile; *nidui*, izolarea de comunitate; *herem*, o formă mai severă de expulzare,

care putea să reclame intervenţia autorităţii regale creştine şi confiscarea posesiunilor celui care a comis fărădelegea. Maimonide făcuse o listă cu cele 24 de nelegiuiri despre care înţelepţii spuneau că trebuiau pedepsite cu *nidui*, începând cu jignirea unui cărturar (chiar şi după moartea acestuia) şi sfârşind cu creşterea de câini periculoşi. Dar, pe măsură ce Evul Mediu înainta, pedepsele au devenit tot mai complexe şi mai severe; sub influenţa procedurilor creştine, excomunicarea însăşi s-a transformat într-o ceremonie dramatică şi înspăimântătoare. Un *herem* sever era anunţat în sinagogă în faţa Chivotului deschis, ori în timp ce rabinul ţinea un sul Tora, în sunete de shofar; după pronunţarea sentinţei, vinovatul era anatematizat şi blestemat, în timp ce se stingeau lumânările.

Dar disciplina internă nu putea opri potopul de convertiţi care devenea tot mai mare pe măsură ce se accentua presiunea creştină. Către sfârşitul secolului al XIII-lea, regii creştini de Aragon au început să fie reclamaţi la Roma de către propriii lor episcopi pentru faptul că-i favorizau pe evrei sau pentru că nu-i stăpâneau suficient de viguros. În 1282, prinţul moştenitor, infantele Sancho, s-a ridicat împotriva tatălui său, jucând cartea antisemită pentru a atrage preoţimea de partea sa[520]. Treptat, evreii au fost daţi afară din posturile pe care le deţineau la curtea regală. După tulburările stârnite de Moartea Neagră, poziţia evreilor în Spania s-a deteriorat destul de rapid, pe măsură ce calomniile de omucidere şi alte poveşti antisemite prindeau tot mai mult la public. La Sevilla, de pildă, au avut loc răscoale antisemite în 1378 şi o răbufnire de antisemitism în 1391.

Revoltele acestea sunt puse adesea pe seama marelui predicator dominican Vicente Ferrer (cca 1350–1419), canonizat ulterior. Dar rolul său a fost mult mai subtil şi mai sinistru din punctul de vedere al evreilor. El a contribuit la evoluţia unui anumit model de antisemitism care avea să reverbereze puternic în secolul XX. Este adevărat că predicile sale publice erau adeseori asociate cu isteria şi atrocităţile antisemite. Dar el nu a încurajat revoltele; dimpotrivă, le deplângea. În 1391, le-a condamnat public. Considera că este o atitudine nelegiuită şi necreştină ca gloata să ia legea în mâinile ei. Datoria statului era aceea de a interveni şi de a proceda conform legii. Revoltele arătau clar că evreii reprezentau o „problemă” pentru societate, la care trebuia găsită o „soluţie”. Astfel, Ferrer şi colegii lui din cadrul clerului au fost consideraţi responsabili pentru promovarea unei serii de politici antisemite aprobate de antipapa Benedict XIII, sprijinit de spanioli, precum şi pentru ajungerea la tronul Aragonului a lui Ferdinand I, care a trecut imediat la aplicarea lor. Războiul împotriva evreilor a fost luat din mâinile gloatei, devenind preocuparea oficială a Bisericii şi a guvernului[521].

În acest context au avut loc ultimele mari polemici iudeo-creştine, la

Tortosa, în 1413–1414. Nu a fost o dezbatere de idei autentică, mai curând un circ public – chiar un proces înscenat. Ferrer nu a participat oficial, ci a acţionat din culise. Scopul său pare să fi fost acela de a stârni entuziasmul maselor pentru creştinism ca singură religie valabilă; de a demola pretenţiile iudaismului în cadrul unui mare spectacol public; şi apoi, sprijinit de Biserică, stat şi populaţie, cu o comunitate evreiască demoralizată, să realizeze o convertire în masă. Liderii evreilor nu doreau să se amestece în această treabă. Dar în cele mai multe cazuri, neavând încotro, rabinii au fost obligaţi să participe. „Spectacolul" a fost prezidat de antipapa, pe care mai târziu Ferrer avea să-l renege. Ferdinand, regele întronat de Ferrer, controla cadrul politic. Şaptezeci de locuri au fost reţinute pentru cardinali, episcopi şi alţi demnitari. Benedict a anunţat de la bun început că scopul nu era acela de a purta o discuţie de la egal la egal, ci de a dovedi adevărul creştinismului pornind de la surse talmudice. Era de fapt vorba de judecarea religiei iudaice. Pe post de procuror era Ioshua Lorki, unul dintre convertiţii lui Ferrer, rebotezat Jerónimo de Santa Fe (Hieronymus de Sancta Fide). Dintre evrei, participau aproximativ douăzeci, inclusiv Iosif Albo, filosof de frunte şi apologet, care mai târziu a scris un tratat, ajuns faimos, despre principiile religiei iudaice, *Sefer ha-ikarim*, sau *Cartea principiilor*. Dar nu s-au mai bucurat de aceleaşi libertăţi pe care le-a avut, pare-se, Nahmanide la Barcelona. De la bun început, Jerónimo îi ameninţase atât pentru „îndărătnicie evreiască", cât şi, în mod ingenios, pentru erezie împotriva propriei lor religii, ceea ce i-ar fi făcut să ajungă pe mâna Inchiziţiei[522].

Subiectul abordat era în mare cel deja cunoscut, şi anume acela de a dovedi existenţa lui Isus Mesia prin intermediul surselor iudaice, deşi s-a discutat şi despre Păcatul Originar şi pricina alungării din rai, iar reprezentanţii creştinismului au pus multe întrebări de ordin tehnic în legătură cu textele iudaice. Creştinii erau de-acum bine antrenaţi pentru astfel de polemici, Jerónimo fiind atât erudit, cât şi inteligent. S-au ţinut în total 69 de sesiuni în decurs de 21 de luni, şi, în vreme ce rabinii se aflau în Tortosa, Ferrer împreună cu călugării lui vizitau comunităţile lipsite de lideri, făcând convertiri. În unele cazuri, convertiţii erau aduşi la Tortosa pentru a fi prezentaţi participanţilor la polemici şi pentru a oferi o dovadă triumfătoare în sprijinul propagandei creştine în cadrul disputelor. Rabi Astruk ha-Levi a protestat energic:

> *Suntem departe de casele noastre. Economiile ne sunt împuţinate, s-au isprăvit aproape cu totul. Cât am fost plecaţi, comunităţile noastre au avut mult de suferit. Nu ştim nimic despre soarta femeilor şi a copiilor noştri. Aici trăim în condiţii proaste şi nu avem nici ce mânca. Cheltuielile la care am fost obligaţi sunt mari. De ce să fie făcuţi răspunzători pentru argumentele lor oameni care suferă asemenea*

nenorociri şi care îşi măsoară forţele cu Jerónimo şi alţii ca el, care trăiesc în lux şi prosperitate?[523]

Rabi Astruk le-a atras atenţia că se ajunsese într-un punct în care nu mai avea niciun rost să se repete vechile argumente – totul depindea de ce anume credea fiecare om. Ce putea să dovedească o polemică regizată într-un context ostil? „Un creştin care locuieşte în ţara sarazinilor poate să fie înfrânt de argumentele aduse de un sarazin sau un păgân, dar asta nu înseamnă că şi-a respins religia”[524], a mai spus rabi Astruk. Către sfârşitul polemicilor, evreii pretindeau că nu înţeleg întrebările şi încercau, de câte ori era posibil, să păstreze o tăcere demnă.

Cu toate acestea, Tortosa a însemnat o înfrângere pentru iudaism în plan propagandistic şi, într-o oarecare măsură, şi în cel intelectual. Pentru prima oară în Spania, evreii puteau fi văzuţi formând enclave de obscurantism şi rămâneri în urmă iraţionale, în sânul unei culturi superioare. Acest element, şi în egală măsură presiunea legislativă şi cea economică, precum şi frica generată de campaniile de convertire forţată duse de către călugări i-au făcut să se convertească. Prin urmare, Ferrer şi-a atins scopul în mare măsură. Dar, din păcate, convertirea evreilor nu a soluţionat „problema evreiască”. Ceea ce i-a făcut pe unii să o prezinte într-o formă nouă şi mult mai greu de depistat, după cum aveau să descopere foarte curând autorităţile spaniole. Căci problema a devenit una rasială, nu numai religioasă. Biserica îi prezentase întotdeauna pe evrei drept un pericol social şi fizic. Însă cel puţin evreii ca atare erau un pericol deschis şi public; erau cunoscuţi, trăiau în comunităţi recognoscibile, erau obligaţi să poarte îmbrăcăminte şi însemne caracteristice. Dar după ce s-au convertit, *conversos*, sau *marranos*, cum erau numiţi, un termen jignitor derivat din cuvântul spaniol pentru „porc”[525], s-au transformat într-un pericol ascuns. Populaţia spaniolă urbană ştia că mulţi, poate majoritatea convertiţilor, erau oameni ascunşi. Renunţaseră formal să mai fie evrei din teamă sau pentru a obţine avantaje. Ca evrei, erau lipsiţi de multe drepturi legale. În calitate de *conversos*, beneficiau teoretic de aceleaşi drepturi economice ca şi creştinii. Un *marrano* era, prin urmare, mai periculos decât un evreu practicant, deoarece era un negustor şi un meşteşugar clandestin, deci o ameninţare economică; şi întrucât în ascuns rămăsese, probabil, evreu, era şi ipocrit pe deasupra, şi un element subversiv tăinuit.

Rabinii de bună-credinţă au avertizat asupra consecinţelor. Rabi Isac Arama le-a spus convertiţilor: „Nu veţi afla linişte printre neevrei, iar viaţa voastră va atârna de un fir de păr”. Profeţia lui în legătură cu *anusim* (convertiţii prin forţă) suna astfel: „O treime va arde de foc, o treime va fugi care încotro să se ascundă, iar o treime va trăi veşnic cu frica în sân.”[526] Rabi Iehuda ibn Verga îi asemăna pe *anusim* cu trei

perechi de porumbei: prima pereche va rămâne în Spania şi va fi „jumulită”, îşi va pierde averea, va fi ucisă ori arsă pe rug; a doua pereche va fi şi ea jumulită, îşi va pierde bunurile lumeşti, dar îşi va salva trupul prin fugă atunci când vor veni vremuri grele; a treia pereche, care „va fugi prima”, îşi va salva şi bunurile, şi trupul[527].

Această viziune pesimistă avea să fie confirmată curând de evenimente. Evreul spaniol a descoperit că nu putea scăpa de ostilitatea antisemită nici dacă se convertea. Dacă se muta în alt oraş, aşa cum au făcut mulţi, creştinătatea lui devenea şi mai suspectă. Prigonitorul său creştin îşi schimbase tactica. Prin convertire, antisemitismul devenise mai curând rasial decât religios, dar antisemiţii au descoperit, aşa cum aveau s-o facă succesorii lor în Germania nazistă, că era extrem de dificil să-i identifice şi să-i izoleze pe evrei după criterii de rasă. Au trebuit, prin urmare, la fel ca şi naziştii, să recurgă tot la cele religioase. În Spania secolului al XV-lea, un evreu nu putea fi persecutat din motive religioase, pentru că se născuse evreu sau părinţii lui erau evrei; trebuia să se facă dovada că încă mai practica religia iudaică în secret, indiferent sub ce formă. Se presupune că regele castilian Alfonso VII ar fi ordonat ca „nici unui *converso* de origine iudaică să nu i se îngăduie să deţină o funcţie publică sau să se bucure de vreun beneficiu în Toledo şi în teritoriul asupra căruia se întinde autoritatea sa, din pricină că sunt suspecţi în ceea ce priveşte credinţa lor faţă de Cristos”[528].

Cum putea fi dovedită această suspiciune? În Ciudad Real, unde situaţia celor convertiţi, *conversos*, a fost cercetată în detaliu de către istoricul Haim Beinart, prima acuzaţie că un „creştin nou” lua parte în taină la *mitzvot* datează din 1430. Foştii evrei munceau din greu de obicei, dornici să progreseze cât mai repede; prin urmare, s-au îmbogăţit şi au avansat în posturi din cadrul serviciului de stat, problemele ivindu-se *pari passu.* În anii 1440, la Toledo au izbucnit primele revolte anti-*conversos.* În 1449, aceste tulburări au durat două săptămâni în Ciudad Real. *Conversos* au ripostat, s-au organizat într-o bandă de 300 de oameni înarmaţi, au omorât un creştin vechi; în timpul luptelor, au fost ucişi 22 şi au ars multe case. În 1453, Constantinopolul a fost cucerit de către turci şi Bizanţul, vechiul duşman al evreilor, a dispărut; mulţi evrei au crezut că de-acum va veni Mesia; unii *conversos* au simţit că în curând se vor putea întoarce la vechea lor religie[529]. Chiar şi-au propus să plece în Turcia, unde să trăiască pe faţă ca evrei. În 1464, 1467 şi 1474 au avut loc răscoale în Ciudad Real, ultima dintre ele fiind foarte puternică, organizată probabil de un grup semiprofesional de antisemiţi care au venit în oraş şi au tras la case religioase prietenoase. În 1474, *conversos* din Ciudad Real şi-au pierdut casele şi mobila, turmele de la marginea oraşului, magazinele şi stocurile de mărfuri din oraş. Răsculaţii au ars

toate listele cu datornici pe care le-au găsit – o practică invariabilă. Speriaţi, *conversos* au fugit din calea răsculaţilor, căutând protecţie la *corregidor*, sau guvernatorul citadelei, dar (ne spune declaraţia oficială): „Răsculaţii au năvălit şi aici, au distrus turnul central, ucigând pe mulţi; *corregidor*-ul şi mulţi dintre *conversos* au fost alungaţi; oraşul le-a fost închis şi nimănui nu i s-a mai îngăduit să intre înapoi."[530] Unii au fugit să se ascundă la un nobil cumsecade din Palma, lângă Córdoba, unde au rămas timp de trei ani.

Revoltele împotriva convertiţilor au avut aceleaşi urmări ca şi cele împotriva evreilor. Statul era înspăimântat de toate aceste răscoale, ca fiind un simptom al neliniştii maselor populare. Nu le putea preveni, nu le putea nici pedepsi în mod corespunzător, astfel că a căutat să îndepărteze cauza, atacându-i pe *conversos*, lucru câtuşi de puţin dificil. Mulţi dintre ei erau într-adevăr evrei „ascunşi". O relatare iudaică de epocă spune că aceia care s-au refugiat la Palma respectau tradiţiile fără să se ascundă – *mitzvot,* Sabat, sărbătorile, postul şi rugăciunile de Iom Kipur, Paştele evreiesc şi toate celelalte sărbători „nu mai puţin decât evreii şi nu mai rău decât ei". Un fanatic franciscan, Alfonso de Espina, el însuşi un *converso*, sau poate fiul unui convertit, a compilat un volum, *Fortalitium fidei*, înşiruind (printre altele) 25 de „încălcări ale legii" prin care puteau fi identificaţi *conversos.* Ele includeau nu doar practici iudaice secrete, ci, poate cel mai uşor de identificat, dovezi că practicile creştine nu erau respectate cum se cuvine: evitarea împărtăşaniei, munca în ziua de duminică, evitarea semnului crucii, refuzul de a-i pomeni vreodată pe Isus sau Maria, ori participarea superficială la slujbe. La acestea se adăugau toate fărădelegile (furtul ostiei, de exemplu) puse de regulă în seama evreilor, alături de alte câteva noi, de pildă „discuţiile filosofice". Încă o dovadă a fricii faţă de evreu, mai ales în forma sa ascunsă de *converso*, care stârneşte în societate dezordinea, neascultarea şi îndoiala.

Fra Alfonso era ideologul următoarei faze a antisemitismului. După ce a demonstrat că era posibil să-i identifici pe evreii „ascunşi" nu pe temei rasial, ci religios, el a decretat soluţia: izolarea şi segregarea. Populaţia trebuia să-i ocolească pe *conversos* suspecţi, iar statul trebuia să interpună bariere fizice între aceştia şi adevărata populaţie creştină. În acelaşi timp, Biserica şi statul deopotrivă trebuiau să-şi unească forţele pentru a-i descoperi şi a-i distruge pe aceia dintre *conversos* care, practicând iudaismul, se dovedeau a fi eretici din punct de vedere legal. Mai departe descria cu lux de amănunte metodele şi pedepsele care trebuiau aplicate, inspirându-se din acelea folosite de Inchiziţie în secolul al XIII-lea. Dar sugera că trebuiau găsite procedee de un tip nou, potrivit nevoilor naţionale particulare ale Spaniei[531].

La timpul cuvenit, statul a adoptat întregul program al lui Fra

Alfonso. Segregarea a fost hotărâtă de Cortes din Toledo, în 1480. În acelaşi timp, a fost creată o inchiziţie spaniolă specială. Primii inchizitori, incluzându-l şi pe vicarul superior al dominicanilor, au primit ca sarcină să facă cercetări regionale în Andaluzia, conduse de la Sevilla. Şi-au început munca în ianuarie 1481, pentru ca în următorii opt ani să ardă pe rug 700 de suflete. Unele surse estimează un număr de 2.000[532]. În acelaşi an, Inchiziţia naţională a înlocuit-o pe cea papală tradiţională, din Aragon, iar din februarie 1483, întreaga organizaţie a fost pusă sub control central, şeful ei fiind stareţul dominican Tomás de Torquemada. În mai puţin de doisprezece ani, Inchiziţia a condamnat în jur de 13.000 de *conversos*, bărbaţi şi femei, pentru că practicau în ascuns religia iudaică. Inchiziţia căuta tot felul de victime, dar evreii „ascunşi" erau cei mai vânaţi. Pe parcursul întregii sale existenţe, Inchiziţia a făcut 341.000 de victime. Dintre acestea, mai mult de 32.000 au fost omorâte prin ardere pe rug, 17.659 arse în efigie, iar 291.000 au primit pedepse mai mici. Majoritatea celor omorâţi, aproximativ 20.000, au suferit înainte de 1540, sub primii mari inchizitori, şi cei mai mulţi erau de origine iudaică. Dar rugurile au continuat să facă victime până în 1790[533].

Stareţul Torquemada a devenit confesorul reginei Isabela I a Castiliei în 1469, anul în care s-a căsătorit cu regele Ferdinand II de Aragon, realizând astfel unirea celor două regate în 1479. Politica antievreiască a fost, într-o oarecare măsură, o creaţie personală a celor doi monarhi. Inchiziţia pe care au întemeiat-o a avut mulţi oponenţi, atât interni, cât şi externi. Unul era secretarul reginei, Fernando del Pulgar, el însuşi un *converso*. Într-o scrisoare adresată primatului, cardinalul-arhiepiscop Pedro Gonzales de Mendoza din Toledo, şi menită publicării, el se plângea de edictele de segregare care îi împiedicau pe convertiţi să locuiască în Guipuzcoa şi să încheie căsătorii mixte sau să înveţe zidăria; recunoştea că unii convertiţi se întorceau la religia lor, dar sublinia că în Andaluzia se găseau, de exemplu, 10.000 de tinere femei *conversos* care nu-şi părăsiseră niciodată casa părintească şi care urmau stilul de viaţă al taţilor lor – a le arde pe toate ar fi fost o cruzime mult prea mare şi n-ar fi făcut decât să le determine să fugă. La care, colaboratorii lui Torquemada au răspuns că era mai bine să arzi câţiva inocenţi decât să laşi erezia să se răspândească: „Pentru un om e mai bine să intre în rai cu un singur ochi decât să se ducă în iad cu amândoi". Singurul rezultat a fost acela că Pulgar a fost coborât de la rangul de secretar regal la cel de cronicar regal[534].

Papalitatea obiecta şi ea împotriva Inchiziţiei, în parte pentru că era un instrument regal şi naţional care se sustrăgea puterii papale, şi în parte pentru că, în mod limpede, aducea prejudicii justiţiei naturale.

Sixtus IV a cerut în aprilie 1482 ca Roma să primească dreptul de a audia apeluri, ca acuzaţilor să li se spună numele martorilor ostili, ca, în oricare caz, duşmanii personali şi foştii servitori să fie descalificaţi ca martori, ca ereticii penitenţi să aibă dreptul de a mărturisi şi de a fi achitaţi în loc să fie judecaţi; şi să li se dea dreptul de a-şi alege apărătorul. Ferdinand a refuzat categoric să răspundă pozitiv acestor cereri, insistând pe ideea că era absolut necesar să numească inchizitori, deoarece un stat condus doar de Biserică favoriza erezia. Papii au continuat să se opună, dar fără rezultat[535].

Atât Ferdinand, cât şi Isabela susţineau că ceea ce făceau era o dovadă de zel ortodox şi catolic. Amândoi au respins energic acuzaţia – formulată atât de duşmanii lor din acea vreme, cât şi de istorici de atunci încoace – că, de fapt, ei nu urmăreau decât să confişte proprietăţile ereticilor condamnaţi. Într-o scrisoare de protest adresată agenţilor ei de la Roma, Isabela scria că nu se atinsese „de niciun maravedi" din averile confiscate – o parte din bani ar fi fost depuşi într-un fond de zestre pentru copiii victimelor Inchiziţiei – şi că oricine pretindea că ea acţionase doar din dragoste de bani era un mincinos; se lăuda că, din marea ei devoţiune pentru credinţă, provocase ruinarea oraşelor regale, le golise de locuitori şi lăsase pustii regiuni întregi[536]. Şi Ferdinand vorbea cu insistenţă despre pierderile provocate veniturilor regale, adăugând că toţi factorii fuseseră cântăriţi cu atenţie înainte de a se lua hotărârea ca Inchiziţia să se lanseze într-o campanie naţională, şi că „puseseră devotamentul faţă de Domnul Dumnezeul nostru mai presus de propriile noastre interese […] şi mai presus de orice alte considerente"[537]. Adevărul pare a fi acela că motivele care-i împinseseră pe cei doi monarhi să urmeze o asemenea politică fuseseră amestecate, atât religioase, cât şi financiare, dar mai ales se poate vorbi de dorinţa de a impune o unitate centralizatoare şi emoţională teritoriilor lor disparate şi divizate. Mai presus însă de orice, ei erau prinşi în logica sinistră şi impersonală a antisemitismului însuşi. După cum o dovedesc în mod repetat documentele istorice, acest sentiment îşi dezvoltă o putere şi o dinamică proprii.

Studiul lui Haim Beinart despre Ciudad Real prezintă un model patetic de degradare umană. Numele martorilor ostili erau tăinuite, pentru a evita duşmăniile între familii; în acelaşi timp însă, acest lucru conferea Inchiziţiei şi cel mai ticălos aspect al ei, în special pentru că mulţi informatori făceau ceea ce făceau doar din răutate, mai ales faţă de persoanele bogate sau personalităţile marcante. Astfel, Juan Gonzales Pintado, care fusese secretarul a doi regi, îşi făcuse în mod firesc mulţi duşmani, din care pricină a murit ars de viu. Încă şi mai ticăloase erau depoziţiile soţilor împotriva soţiilor şi viceversa, ale fiilor împotriva taţilor, ale fraţilor împotriva surorilor. Unul dintre cei

mai răi informatori a fost Fernan Falcon, care a depus mărturie în procesul post-mortem al tatălui său, din câte se pare mai-marele comunităţii locale a evreilor „ascunşi”: „Tot ceea ce s-a declarat împotriva lui de către acuzare este adevărat, şi mai sunt şi altele – destul cât să se umple o întreagă foaie de hârtie”. Falcon a fost martor în toate procesele din Ciudad Real între 1483 şi 1485, cuvintele sale preferate pentru a descrie un acuzat fiind „un evreu în toate felurile posibile”. Despre o acuzată, Carolina de Zamora, a spus că „va avea el grijă să fie arsă, chiar dacă pentru aceasta va trebui să coboare de treizeci de ori în iad”: de fapt, cel mai înrăit martor împotriva ei a fost propriul ei fiu, un călugăr, care a jurat că va face totul să o vadă arsă – deşi pedeapsa pe care a primit-o în cele din urmă s-a limitat la biciuire. Multe dintre acuzate se dovedeau a fi femei cu carte şi pioase. Leonor Gonzales a reuşit să fugă în Portugalia. Tribunalul i-a conferit fiului ei, Juan de la Sierra, autoritatea de a se duce în Portugalia şi de a o convinge să se întoarcă. Juan a convins-o, ea s-a întors, a fost judecată, condamnată şi arsă de vie. Unii acuzaţi au scăpat totuşi. Alţii au încercat să scape, dar au fost prinşi. Cel mai bogat convertit al oraşului, Sancho de Ciudad, a cumpărat o ambarcaţiune şi a pornit pe mare, împreună cu toată familia, spre Valencia, dar vântul i-a mânat înapoi, au fost prinşi şi au fost arşi de vii la Toledo. Cei care au reuşit să scape au fost condamnaţi şi arşi în efigie. Dacă un bărbat era judecat post-mortem, rămăşiţele sale erau dezgropate şi arse – un simbol a ceea ce se presupunea că i se întâmplă în iad[538].

Câţiva au ieşit basma curată. Dar, de obicei, dovezile erau irefutabile. În acea perioadă, în Ciudad Real era necesar să se apeleze la tortură doar de două ori. Mulţi dintre cei condamnaţi erau în mod clar evrei habotnici. O femeie a fost prinsă şi torturată când a aprins o lumânare în ajun de Sabat; alta, pentru că a refuzat să bea din aceeaşi ceaşcă din care băuse cineva care mâncase carne de porc; respectarea cu stricteţe a legilor omorârii rituale a animalelor i-a condamnat pe mulţi la arderea pe rug. Nu primeau toţi pedeapsa cu moartea. Un *converso* care abjura putea fi condamnat doar la închisoare – uneori pe viaţă –, care putea fi comutată la plata unei amenzi dacă acuzatul era om bogat. Dar era obligat să poarte un veşmânt croit din pânză de sac cu două cruci galbene, cel puţin un an, iar uneori toată viaţa, şi dacă nu se supunea putea fi considerat drept *relapso* şi ars pe rug. Avea, de asemenea, obligaţia specială de a informa Inchiziţia, iar dacă nu respecta acest lucru era catalogat drept „răsculat împotriva Bisericii” şi ars de viu. Lista pedepselor pozitive şi negative pe care le putea primi un asemenea om era enormă: îi erau interzise toate beneficiile şi slujbele, chiar şi aceea de crainic al oraşului, nu avea voie să practice medicina, avocatura sau să ocupe funcţia de notar public, să poarte

arme, să primească bani sau bunuri, să cioplească piatră, să ţină o crâşmă, să călărească sau să călătorească cu carul ori poştalionul, să poarte aur, argint, perle, bijuterii de orice fel, mătase şi brocart sau să-şi lase barbă[539].144 Toate aceste interdicţii erau moştenite de către copii, cei de sex feminin din prima generaţie, cei de sex masculin până la doua generaţie[540].

Această persecuţie feroce a durat doisprezece ani cu aceeaşi intensitate şi s-a răspândit în toate comunităţile evreieşti din Spania. Suferinţele şi pierderile au fost neînchipuit de mari, dar urmările n-au făcut decât să dezvăluie dimensiunile pe care le avea „problema evreiască" în ochii autorităţilor. Persecuţia a coincis cu faza finală a cuceririi vechiului regat maur al Granadei, *reyos catholicos* intrând triumfători în oraşul învins pe 2 ianuarie 1492. Ca urmare a acestei înfrângeri, şi mai multe comunităţi evreieşti şi musulmane au fost incluse în statul spaniol. Urmărirea evreilor neconvertiţi şi a evreilor „ascunşi" devenise de-acum preocuparea de căpătâi a guvernului. Toate temniţele erau pline. Zeci de mii de persoane se găseau în arest la domiciliu, cel mai adesea aproape moarte de foame. Încercând cu disperare să pună capăt oricăror contacte între *conversos* şi evrei prin mijloacele convenţionale ale investigaţiei inchizitoriale şi fiind aţâţaţi şi mai mult de discipolii rapace, puşi pe jaf, *reyos* au hotărât să găsească cu orice preţ o „soluţie finală". Pe 31 martie au semnat un edict de expulzare, promulgat o lună mai târziu, alungându-i practic din Spania pe toţi evreii care nu acceptau imediat convertirea.

La acea vreme mai erau cam 200.000 de evrei în regat. Faptul că un mare număr dintre ei, inclusiv rabinii bătrâni şi majoritatea famiilor de frunte, au preferat să fie botezaţi este un indiciu asupra stării de demoralizare în care se găsea comunitatea evreiască, precum şi al ataşamentului pe care totuşi îl nutreau evreii pentru Spania, ţara în care, în trecut, se bucuraseră de confort şi siguranţă ca niciunde în altă parte. Aproximativ 100.000 dintre ei au trecut graniţa în Portugalia, dar şi de acolo au fost expulzaţi patru ani mai târziu. În jur de 50.000 au traversat strâmtoarea în Africa de Nord, sau marea, în corăbii, până în Turcia. La sfârşitul lui iulie 1492, expulzarea era un fapt încheiat.

Distrugerea evreimii spaniole a constituit evenimentul cel mai important în istoria poporului evreu după mijlocul secolului al II-lea d. Cr. În Spania existaseră evrei încă de la începutul epocii clasice, poate chiar de pe vremea lui Solomon, iar comunitatea căpătase trăsături marcante. În Evul Mediu timpuriu (Evul Întunecat) şi la începutul Evului Mediu feudal, evreii dispersaţi au tins să se împartă în două grupuri principale: cei care au păstrat legătura cu academiile babiloniene şi cei cu legături în Palestina. În Fustat, pe vremea lui Maimonide, au existat două asemenea comunităţi, fiecare cu propria

sa sinagogă (şi o a treia pentru karaiţi). Cu toate acestea, din secolul al XIV-lea, ar fi mai corect să vorbim despre evreii sefarzi sau spanioli – termenul este o stâlcire a unui vechi nume pentru Spania –, şi evreii germani sau ashkenazi, din regiunea Rinului[541]. Sefarzii şi-au creat propria lor limbă iudeo-spaniolă, ladino ori judezmo, care se scria la un moment dat cu scrisul de mână rabinic, deosebit de cursivele ebraice din ziua de azi. Erau oameni cu carte, cultivaţi, bogaţi, foarte mândri de descendenţa lor, versaţi în cele lumeşti, adeseori hedonişti şi nu extrem de habotnici, urmând codificarea liberală a lui Iosef Caro. Reprezentau un cap de pod al lumii latine în cultura arabă şi viceversa, transmiţători ai ştiinţelor şi filosofiei clasice. Sefarzii erau neîntrecuţi în prelucrarea metalelor şi pietrelor preţioase, matematicieni de frunte, ştiau să facă instrumente muzicale, să întocmească hărţi exacte şi tabele de navigaţie.

Şi iată că această comunitate numeroasă şi talentată fusese risipită în întreg bazinul mediteraneean şi în lumea arabă, iar din Portugalia s-au răspândit, ca o a doua diaspora sefardă, în Franţa şi în nord-vestul Europei. Mulţi au îmbrăţişat religia creştină şi şi-au lăsat amprenta asupra ei. Cristofor Columb, de exemplu, era genovez după acte, dar nu scria în italiană şi este posibil să se fi tras dintr-o familie spaniolă de origine iudaică. Numele Colon era destul de comun printre evreii care trăiau în Italia. Columb se lăuda că e înrudit cu regele David, agrea societatea evreiască şi cea *marrano*, era influenţat de superstiţiile evreilor, iar patronii săi, la curtea regală aragoneză, făceau parte mai ales dintre noii creştini. Folosea tabelele întocmite de Abraham Zacuto şi instrumentele perfecţionate de Iosef Vecinho. Chiar şi tălmaciul lui, Luis de Torres, era evreu – deşi s-a botezat chiar înainte de a pleca spre America. Astfel, după ce au pierdut Spania în lumea veche, evreii au contribuit la recrearea ei în lumea nouă[542]. Sefarzii s-au îndreptat şi spre Franţa; caracteristic pentru impactul prezenţei lor acolo a fost Michel de Montaigne, o personalitate strălucitoare, rafinată, a cărui mamă, Antoinette Louppes, descindea în linie directă din evrei spanioli[543]. Ce pierduse Spania au câştigat alţii şi, în timp, diaspora sefardă avea să se dovedească de o copleşitoare importanţă creatoare şi critică pentru evoluţia poporului evreu. Dar, deocamdată, situaţia era catastrofală pentru evrei.

Şi nu era singura de acest fel. La sfârşitul Evului Mediu european (Evul Mediu iudaic avea să se încheie abia în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea), evreii încetaseră să mai aibă, cel puţin pentru o vreme, o contribuţie esenţială la economia şi cultura europeană. Nu mai era nevoie de ei, şi ca urmare erau înlăturaţi. Expulzările din Spania au fost precedate de alte expulzări din Germania şi Italia. Evreii au fost alungaţi din Viena şi Linz în 1421, din Köln în 1424, din Augsburg în 1439, din Bavaria în 1442 (şi încă o dată în 1450), iar din

oraşele imperiale din Moravia în 1454. Au fost scoşi din Perugia în 1485, Vicenza în 1486, Parma în 1488, din Milano şi Lucca în 1489, iar după căderea filosemitei familii de Medici, din Florenţa şi Toscana în 1494. Către sfârşitul deceniului, au fost alungaţi şi din regatul Navarrei.

O expulzare atrăgea după sine altă expulzare, pe măsură ce refugiaţii pătrundeau în oraşe care găzduiau deja mai mulţi evrei decât era pe placul guvernanţilor. În Italia, singurul lor rost la sfârşitul secolului al XV-lea era acela de a se ocupa de cămătărie şi de mici împrumuturi destinate celor săraci. Chiar şi în Roma retrogradă, rolul bancherilor evrei devenea tot mai nesemnificativ[544]. Bancherii şi meşteşugarii creştini i-au alungat pe evrei imediat ce breslele lor au devenit destul de puternice. În Italia, Provence şi Germania, evreii fuseseră practic eliminaţi din comerţ şi din industria meşteşugărească încă înainte de anul 1500. Ca urmare, s-au mutat în regiuni mai puţin dezvoltate din est – întâi în Austria, Boemia, Moravia, Silezia, apoi în Polonia – Varşovia şi Cracovia, Lvov, Brest-Litovsk – şi în Lituania. Axa demografică a evreilor ashkenazi s-a mutat şi ea câteva sute de kilometri spre Europa central-răsăriteană şi răsăriteană. Şi aici au început să apară necazuri – răscoale antievreieşti în Polonia în 1348–1349, în 1407 şi în 1494; în anul următor, au fost alungaţi din Cracovia şi Lituania. Toate aceste deplasări şi expulzări erau strâns legate între ele. Dar deoarece era mai mare nevoie de evrei în est, ei au reuşit să rămână pe loc; în jurul anului 1500, Polonia era considerată drept ţara cea mai sigură din Europa pentru evrei, devenind curând patria ashkenazilor.

Se poate presupune că decăderea şi sărăcirea evreilor în Europa şi faptul că, spre sfârşitul Evului Mediu, contribuţia lor la economia şi cultura continentului devenise nesemnificativă au erodat, dacă nu au demolat cu totul, zidul de ură ce se înălţase în jurul lor. Ceea ce însă nu s-a întâmplat. Ca şi alte forme de comportament iraţional, antisemitismul nu reacţiona la legile economice. Dimpotrivă: asemenea unui organism vicios, dădea naştere la mutanţi. Mai ales în Germania, a început să-şi dezvolte propria iconografie respingătoare – aşa-numita *Judensau* („scroafa evreilor”).

Gândirea medievală era încântată atunci când putea să reducă toate aspectele universului la imagistică. Conflictul dintre creştinism şi iudaism alcătuise o parte din marea panoramă a vieţii care umplea, de pildă, pereţii catedralelor. Dar sculptorii o reprezentaseră în termeni pur teologici. Cele două imagini asupra cărora se opreau cu deosebită insistenţă era aceea a bisericii triumfătoare şi a sinagogii îndurerate. Sculptorul medieval nu se preocupa de teme antisemite; nu l-a reprezentat niciodată pe evreu ca pe un cămătar, o creatură diabolică ce otrăvea fântânile, ucidea tineri creştini sau tortura ostia.

Cu toate acestea, în artele grafice au fost folosite alte imagini pentru a-i reprezenta pe evrei: viţelul de aur, bufniţa, scorpionul. În Germania, către sfârşitul perioadei medievale, a început să apară o imagine nouă, şi anume scroafa. La originea sa, motivul nu era polemic, dar treptat a ajuns să simbolizeze toate persoanele necurate, păcătoşii, ereticii şi, mai ales, evreii[545]. Din câte se pare, această imagine s-a limitat la regiunile influenţate de cultura germană; aici însă, a devenit cel mai comun dintre toate motivele folosite pentru evrei şi unul dintre stereotipurile ofensatoare cu cea mai mare putere de sugestie şi cele mai durabile[546]. Căpăta cele mai diverse şi mai dezgustătoare forme: evrei care venerau scroafa, îi sugeau ţâţele, îi îmbrăţişau partea inferioară, îi devorau excrementele; oferea posibilităţi bogate celui mai grobian tip de artist popular; nu i se potrivea niciuna dintre obişnuitele reguli de gust artistic şi de bunăcuviinţă; cele mai vulgare obscenităţi nu erau considerate doar acceptabile, ci de-a dreptul lăudabile. Într-adevăr, este limpede că indecenţa ordinară a imaginii a constituit explicaţia principală a popularităţii de care s-a bucurat timp de peste şase sute de ani. Odată cu inventarea tiparului, ea a proliferat rapid şi a devenit omniprezentă în Germania. Apărea nu numai în cărţi, ci şi în nenumărate periodice, în gravuri, în picturi în ulei şi acuarelă, pe mânerele bastoanelor, pe faianţe şi porţelanuri. Repetarea ei la nesfârşit a contribuit la un proces care în Germania avea să capete o importanţă semnificativă şi tragică: dezumanizarea evreului. Ideea că evreul cunoştea adevărul, dar îl respingea, preferând să conlucreze cu forţele întunericului – şi, prin urmare, nu putea fi uman în sensul în care erau creştinii –, se încetăţenise de-acum. Relaţiile inumane şi nefireşti ale evreului cu *Judensau* au făcut ca această idee să pătrundă şi mai adânc în mintea poporului german de rând. Şi, dacă o anumită categorie de persoane nu făcea parte din rândul oamenilor, putea să fie exclusă din societate. Tocmai asta se şi întâmpla. Căci zidurile urii, departe de a dispărea, au fost înlocuite de ziduri reale, odată cu apariţia ghetoului european.

Note

13. Solomon Schechter (1847–1915), „tatăl” iudaismului reformat, era originar din România (s-a născut la Focşani) (n.ed.).

14. În original, Psalmul 147 (n.tr.).

PARTEA A PATRA
GHETOUL

Marea diaspora sefardă, din Spania în 1492, din Portugalia în 1497, i-a pus pe evrei în mişcare peste tot, căci sosirea unui număr mare de refugiaţi ducea la noi expulzări. Mulţi evrei, aduşi în pragul sărăciei şi împiedicaţi să intre în oraşele din care fuseseră deja alungaţi, s-au apucat să practice comerţul ambulant. Nu este o simplă coincidenţă că tocmai în această perioadă a căpătat forma sa finală legenda evreului rătăcitor. Povestea despre un evreu care l-a lovit pe Cristos pe a sa *Via Dolorosa*, faptă pentru care a fost condamnat să rătăcească până la a doua venire a lui Mesia, a apărut pentru prima oară într-o cronică bologneză în 1223; Roger de Wendover a consemnat-o cinci ani mai târziu în lucrarea sa *Flores Historiarum* (*Florile istoriei*). Dar abia în primele decenii ale secolului al XVI-lea, rătăcitorul a devenit Ahasverus, arhetipul vânzătorului ambulant evreu, bătrân, bărbos, zdrenţăros, trist, mesager al nenorocirii[547]. Episcopul de Schleswig pretindea că l-a văzut în Hamburg în 1542, şi cum mai mult de o sută de versiuni ale acestui basm circulau în formă tipărită, rătăcitorul a fost văzut în mod repetat: la Lübeck în 1603, la Paris în 1604, la Bruxelles în 1640, la Leipzig în 1642, la München în 1721, la Londra în 1818. El a devenit subiectul unei vaste literaturi. Desigur că existau nenumăraţi evrei rătăcitori autentici; în această condiţie grea ajunseseră evreii în Renaştere şi după, anume de a deveni încă o dată „străini şi venetici", la fel ca Avraam.

Unul dintre aceşti rătăcitori a fost Solomon ibn Verga (cca 1450–cca 1525), originar din Malaga, alungat din Spania, apoi din Portugalia, şi care, sosit în Italia în 1506, a ajuns să bată drumurile acestei ţări. Nu ştim unde s-a stabilit, dacă a făcut-o în cele din urmă; se ştie însă că a petrecut o vreme la Roma. Acolo a scris o carte, *Shevet Iehuda* (*Sceptrul lui Iuda*), în care se întreabă: De ce îi urăsc oamenii pe evrei? Acest eseu se pretinde, într-un anume sens, a fi prima lucrare de istorie a poporului evreu după *Antichităţi iudaice* a lui Iosephus, carte scrisă cu 1.400 de ani înainte, căci Ibn Verga descrie nu mai puţin de 64 de persecuţii la care au fost supuşi evreii. Era primul semn, chiar dacă palid, al revenirii conştiinţei de sine istorice a evreilor.

Ca o dovadă a situaţiei extrem de grele a evreilor în Europa creştină, Ibn Verga nu a putut să-şi tipărească scrierea în timpul vieţii, ea apărând pentru prima oară abia în 1554, în Turcia. În ciuda acestui fapt, Ibn Verga a fost un renascentist, un raţionalist, un sceptic, o minte independentă. Avea o părere foarte critică despre Talmud, îşi bătea joc de Maimonide, parodia opiniile lui Iehuda Halevi. Folosind

metoda dialogurilor imaginare, ridiculiza în mare măsură erudiţia iudaică. Dacă evreii erau călcaţi în picioare, vina era a lor, în principal. Mândri, dar în acelaşi timp prea pasivi şi încrezători în Dumnezeu; plini de speranţă şi exagerat de supuşi, neglijau atât ştiinţa politică, cât şi pe aceea militară, prin urmare erau „de două ori dezbrăcaţi până la piele". Atât evreii, cât şi creştinii refuzau să accepte argumentele credinţelor rivale; şi unii, şi alţii încurajau superstiţia şi legendele. Creştinii erau intoleranţi, în schimb evreii erau inadaptabili. Ibn Verga arăta că, de regulă, „regii Spaniei şi ai Franţei, nobilimea, cărturarii şi toţi oamenii de onoare erau prietenoşi faţă de evrei"; prejudecăţile erau întreţinute în special de ignoranţi, de gloata neştiutoare de carte. „N-am întâlnit niciodată un om cu raţiune care să-i urască pe evrei", spune un personaj înţelept din cartea lui, „şi nimeni nu-i urăşte, în afară de oamenii de rând. Şi asta pentru că evreul este arogant şi caută întotdeauna să stăpânească; nu ai putea crede că sunt exilaţi şi sclavi împinşi dintr-un popor în altul. Mai curând vor să apară drept domni şi stăpâni. Prin urmare, mulţimile îi privesc cu invidie"[548]. De ce nu încercau evreii să pună capăt prejudecăţilor, purtându-se cu modestie şi umilinţă şi predicând toleranţa şi înţelegerea religioasă?[549]

Ibn Verga scria în ebraică şi este limpede că se adresa unor cititori evrei instruiţi, care ştiau că avea dreptate în critica sa. Prin urmare, acuzaţiile sale au oarecare greutate. Dar dovezile de care dispunem nu sugerează că aroganţa exagerată ar fi fost cauza obişnuită pentru care erau atacaţi evreii. De obicei, motivul era influxul de evrei străini, mărind dincolo de punctul critic numărul celor deja existenţi în comunităţi. De exemplu, la Veneţia, care fusese un stat comercial important încă din secolul al X-lea şi, prin urmare, era firesc ca evreii să se stabilească acolo, au întâmpinat o oarecare rezistenţă. În secolul al XIII-lea, au fost obligaţi să se mute cu toţii în insula Giudecca Spinalunga; pentru ca altă dată să fie strămutaţi în interior, la Mestre. Autorităţile i-au forţat să poarte mai întâi un însemn galben, rotund, apoi o pălărie galbenă, pe urmă o pălărie roşie. Cu toate acestea, ei au reprezentat o permanenţă în regiune. Contribuţia lor la economia veneţiană a fost semnificativă, nu în ultimul rând prin faptul că plăteau nişte taxe speciale. Au beneficiat şi de o cartă de privilegii, *condotta*, confirmată în mod repetat.

În mai 1509, forţele Ligii din Cambrai au învins armata veneţiană la Agnadello, urmată de o refugiere înspăimântată de pe *terra firma* pe insulele principale. Printre refugiaţi se găseau peste cinci mii de evrei, mulţi dintre ei imigranţi din Spania şi Portugalia. Doi ani mai târziu, predicile călugărilor au stârnit spiritul rebeliunii împotriva evreilor şi dorinţa populaţiei locale de a-i expulza. Frământările au culminat în 1515–1516 cu hotărârea statului de a îngrădi întreaga comunitate

evreiască într-o zonă izolată a oraşului. Locul ales fusese înainte ocupat de o turnătorie de tunuri, cunoscut drept *ghetto nuovo*, situat în insulele centrale, în cel mai îndepărtat loc de Piazza San Marco. Noua turnătorie a fost transformată într-o insulă, înconjurată de canale şi ziduri înalte, ale căror ferestre ce dădeau spre exterior au fost zidite şi ale căror porţi, două la număr, erau păzite de patru străjeri creştini; alţi şase străjeri patrulau în două ambarcaţiuni speciale; toţi zece urmau să fie plătiţi de către comunitate, căreia i se cerea, de asemenea, să obţină un contract permanent de închiriere contra unei sume cu o treime mai mare decât rata curentă[550].4

Ideea de cartier separat pentru evrei nu era nouă, datând încă din Antichitate. Majoritatea marilor oraşe islamice aveau un asemenea cartier. În Europa „Evului Întunecat", evreii ceruseră adesea să li se pună la dispoziţie o zonă izolată, înconjurată de ziduri înalte, ca o condiţie a stabilirii lor într-un oraş. În schimb, propunerea veneţiană a fost întâmpinată cu proteste vehemente. În mod limpede fusese chibzuită în aşa fel încât să se obţină maximum de profit economic de pe urma prezenţei evreilor (inclusiv taxe speciale), în acelaşi timp însă, făcând în aşa fel încât evreii să aibă cât mai puţine contacte sociale cu restul populaţiei. Ca urmare, li se îngăduia să-şi vadă de îndeletnicirile şi afacerile lor în timpul zilei, la o distanţă incomodă, după care noaptea erau închişi. De fapt, sistemul asupra căruia Veneţia a insistat probabil că a împiedicat acceptarea oricăror propuneri ulterioare de expulzare a evreilor. În *ghetto nuovo* au fost mutaţi iniţial evreii italieni de origine germană. În 1541, evreii din Levant au fost mutaţi în turnătoria veche aflată în apropiere, cunoscută drept *ghetto vecchio*. În sfârşit, în 1633, zona a fost extinsă prin înfiinţarea aşa-numitului *ghetto novissimo*, pentru a-i găzdui pe evreii din vestul continentului[551]. La acea vreme (1632), în ghetou se aflau 2.412 evrei, dintr-o populaţie de 98.244 de suflete câte număra statul veneţian. După extinderea sa, ghetoul putea adăposti 5.000 de evrei în 1655[552]. Pentru acest mod de viaţă izolat, evreii nu plăteau doar impozitele şi taxele vamale obişnuite, ci şi un impozit anual de 10.000 de ducaţi, precum şi contribuţii obligatorii, în primul secol de existenţă a ghetoului, de cel puţin 60.000 de ducaţi, adunându-se în total nu mai puţin de 250.000 de ducaţi[553].

De ce se supuneau evreii cu atâta resemnare acestui gen de asuprire? Într-o carte despre evreii din Veneţia, Simha Luzzatto (1583–1663), care a fost rabinul lor timp de 57 de ani, susţinea că pasivitatea evreilor, care-l irita atât de mult pe Ibn Verga, era o chestiune de credinţă: „Căci ei cred că orice schimbare care-i priveşte pe ei […] este dictată de o pricină superioară, nu efortului uman."[554] Mulţi evrei erau prea tulburaţi la acea vreme de decăderea numeroasei comunităţi spaniole, odată atât de bogată şi de puternică,

pentru a mai opune rezistenţă în faţa expulzării lor nemiloase. Unii cărturari ai vremii subliniau deosebirea dintre această atitudine şi spiritul războinic al evreilor din Antichitate; de ce nu puteau fi evreii aşa cum fusese strămoşul lor Mardoheu? întrebau ei şi citau din Cartea Esterei: „Toţi cei ce slujeau regelui, care erau la poarta regelui, se închinau şi se aruncau cu feţele la pământ […]; iar Mardoheu nu se închina şi nu-şi pleca faţa la pământ."[555] Însă acelaşi text – mult îndrăgit de evrei, atunci ca şi acum – oferea sfaturi pentru un altfel de comportament. Oare nu-şi tăinuise Estera apartenenţa la poporul evreu, după cum o sfătuise Mordoheu? Ea „n-a spus nimic nici de poporul său, nici de neamurile sale", după cum au observat mulţi *marranos*. Evreul „ascuns", ca şi evreul pasiv, era tot atât de vechi precum Biblia. La fel şi Naaman, care „s-a închinat în Casa lui Rimmon". Evreii însă erau conştienţi de faptul că Biblia conţinea şi un avertisment, căci ticălosul Haman îi propusese regelui Artaxerxes masacrarea tuturor evreilor. În comentariul său la Cartea Esterei, publicat la Bologna în 1538, rabi Iosef ibn Yahia sublinia faptul că raţionamentul lui Haman – conform căruia evreii, fiind un popor „risipit şi împrăştiat printre popoare", nu puteau opune rezistenţă – era la fel de valabil şi pentru evreii din epoca sa[556].

Adevărul e că toate comunităţile evreieşti acceptau opresiunea şi statutul de clasă de rang secund atâta vreme cât aveau reguli precise care nu erau schimbate permanent şi în mod arbitrar pe nepusă masă. Ceea ce urau ei cel mai mult era nesiguranţa. Ghetoul oferea securitate şi chiar un oarecare grad de confort. În multe feluri, legea putea fi mai uşor respectată dacă evreii erau concentraţi şi izolaţi într-un singur loc. Dacă, aşa cum susţinea Biserica, segregarea îi apăra pe creştini de contactele nefaste cu evreii, în egală măsură îi proteja pe evrei de laicizare. Codul legislativ al lui Iosef Caro (1488–1575), devenit textul halachic autorizat pentru multe generaţii de evrei ortodocşi, ar fi putut foarte bine fi conceput pentru autonomia şi spiritul introspectiv pe care le-a generat ghetoul.

În cadrul ghetoului, evreii au putut să desfăşoare o viaţă culturală intensă, chiar dacă separată. Dar existau, simultan, multe contacte interreligioase. Cam la vremea la care au fost create ghetourile, tipograful creştin Daniel Bomberg a înfiinţat o tiparniţă ebraică în Veneţia. Creştinii, evreii şi convertiţii şi-au unit forţele pentru a realiza o ediţie magnifică a celor două Talmuduri (1520–1523), a cărei aşezare în pagină a devenit de atunci modelul standard. Zeţarii şi corectorii evrei au fost scutiţi de obligativitatea de a purta pălăria galbenă. Treptat au apărut şi alte tiparniţe ebraice. Astfel, au fost tipărite nu numai lucrările religioase clasice, ci şi scrieri iudaice contemporane. Bine-cunoscutul compendiu întocmit de Caro al marelui său cod, *Shulchan Aruch*, a fost publicat la Veneţia, iar în 1574

a apărut în ediţie de buzunar, „astfel încât”, precizează pagina de gardă, „să poată fi purtat la sân şi să poată fi deschis oricând şi oriunde, la vreme de odihnă ori la drum”[557].

În ciuda sumelor pretinse de stat, comunitatea veneţiană a prosperat. Era împărţită în trei neamuri distincte, ponentinii din Spania, levantinii, care erau supuşi turci, şi natione Tedesca, sau evreii de origine germană, seminţia cea mai veche, mai numeroasă şi mai săracă. Numai ei aveau voie să practice cămătăria, şi vorbeau limba italiană; cu toate acestea, nu li se acorda cetăţenie veneţiană. Chiar şi la sfârşitul secolului al XVIII-lea, legea prevedea că „evreii din Veneţia şi din stat sau orice alt evreu nu pot să ceară sau să se bucure de niciun drept conferit de cetăţenie”[558]. Shakespeare nu a greşit când a specificat acest lucru în *Neguţătorul din Veneţia*. Şi, de asemenea, e foarte plauzibil să o auzim în piesă pe Jessica spunând că în casa tatălui ei, Shylock, se găseau nenumărate comori. Cămătari evrei de succes acumulau adesea cantităţi însemnate de gajuri nerăscumpărate, mai ales bijuterii. Drept care, pe plan local, au fost promulgate legi somptuare, care interziceau cămătarilor să poarte bijuteriile achiziţionate în acest mod; într-adevăr, evreii îşi elaborau propriile lor interdicţii somptuare, pentru a abate „invidia şi ura neevreilor, care îşi ţintuiesc privirile asupra noastră”[559].

Totuşi, în ciuda îmbrăcăminţii restrictive, ghetoul veneţian nu era lipsit de veselie. Un contemporan descria bucuria generală ce însoţea ceremoniile stabilite de Lege:

> *În seara asta se petrece un soi de carnaval, căci multe fecioare şi tinere soţii îşi pun măşti pentru a nu fi recunoscute şi vizitează toate sinagogile. Multe doamne şi domni creştini se înghesuie să le vadă, plini de curiozitate. […] Toate seminţiile sunt de faţă, spaniolii, levantinii portughezii, germanii, grecii, italienii şi alţii, şi fiecare cântă după cum e felul prin părţile lor. Nefolosind instrumente, unii bat din palme deasupra capului, alţii se lovesc peste coapse; sunt unii care pocnesc din degete pentru a imita sunetul castanietelor, iar alţii se prefac a cânta la chitară, zgâriindu-şi jiletcile. Pe scurt, astfel scot ei toate aceste sunete şi fac ei toate aceste sărituri şi jocuri, cu strâmbături ciudate ale chipurilor, gurilor, braţelor şi ale tuturor membrelor, încât par maimuţăreli de carnaval*[560].

Absenţa instrumentelor muzicale se datora împotrivirii rabinilor. Mulţi dintre aceştia se opuneau artei muzicale de orice fel, pe motiv că implica o repetare excesivă a cuvintelor sacre din rugăciuni şi, mai ales, a numelui lui Dumnezeu; susţineau, nu cu prea mare convingere, că ar fi putut să-i facă pe oamenii simpli să creadă că existau doi sau mai mulţi Dumnezei. (În Anglia secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, puritanii invocau argumente similare împotriva muzicii polifonice,

neadmiţând decât o singură notă pentru fiecare silabă din rugăciune.) În Senigallia, lângă Ancona, s-a păstrat consemnarea unui conflict violent între rabinul local şi *maestro di capella*, Mordechai della Rocca – folosindu-se de citate substanţiale din Talmud şi din surse cabalistice, rabinul o ţinea una şi bună: că muzica exista pur şi simplu numai pentru a scoate în evidenţă sensul textului, tot restul fiind „simplu caraghioslâc”[561]. Cu toate acestea, la începutul secolului al XVII-lea, ghetoul veneţian avea o academie de muzică. Studiile întreprinse de Cecil Roth cu privire la evreimea din Veneţia renascentistă arată că existau frecvente plângeri din partea rigoriştilor împotriva luxului şi a emancipării vieţii de ghetou, a preferinţei manifestate pentru limba italiană în defavoarea ebraicei, încât s-au ridicat voci care pretindeau ca rugăciunile să fie introduse în programa şcolară. Evreii scriau piese de teatru, tratate de matematică, astronomie şi economie, toate în italiană. De asemenea, găseau argumente ingenioase pentru a folosi gondolele în ziua de Sabat[562]. Îşi aveau propriile şcoli în ghetou, dar li se îngăduia să frecventeze şcoala medicală din Padova, aflată în apropiere, şi să primească diplome. Mulţi rabini şi-ar fi dorit ca zidurile ghetoului să fie mai înalte.

Se poate spune că, deşi relaţiile dintre evrei şi lumea exterioară tind să constituie materialul principal al istoriei, evreii erau mai mult preocupaţi de propriile afaceri interne, care uneori erau de-a dreptul furtunoase. La vremea la care a fost înfiinţat ghetoul veneţian, evreimea italiană trăia convulsiile tentativelor de a-l trage la răspundere pe Immanuel ben Noah Raphael da Norsa, un bogătaş care conducea comunitatea din Ferrara asemenea unui tiran, alături de David Piazzighettone, rabinul său preasupus, pentru că a promulgat legi în favoarea sa. Se zice că obişnuia să spună: „Iată-mă stând în oraşul meu, în mijlocul poporului meu, şi cine are vreo plângere împotriva mea n-are decât să mă dea în judecată”. Creştini şi evrei, în egală măsură, se înclinau în faţa lui. Activităţile sale au ieşit la iveală atunci când Abraham da Finzi, care l-a acuzat pe Norsa că l-ar fi delapidat de 5.000 de florini de aur, un rubin şi un smarald, l-a dat în judecată la tribunalul rabinic din Bologna. Pretinzând că tatăl său nu era acasă, fiul lui Norsa a refuzat să primească citaţia, spunând: „Şterge-o de-aici, tu *fresca di merda*”. Rabinul preasupus a refuzat şi el citaţia, exclamând: „Ce am eu cu tine*, putto di Haman*?” Cazul a fost prezentat mai multor instanţe rabinice din toată Italia şi, deşi mulţi erau împotriva lui Norsa, el şi-a găsit un apărător îndrăzneţ în persoana lui Abraham Mintz, al cărui tată, rabi Iehuda Mintz, fusese mai-marele *ieşivei* din Padova timp de 47 de ani şi care ulterior a ajuns rabin de Mantova. Au fost rupte în bucăţi multe scrisori acuzatoare şi chemări în judecată, rabinii au fost ameninţaţi cu stâlpul infamiei şi cu târârea prin tribunale creştine. Fiecare grup rabinic le acuza pe

celelalte că nu aveau familii străvechi şi ştiinţă de carte; fiecare se lăuda cu propriile genealogii şi dovezi de erudiţie, disputa fiind şi mai mult înveninată de ruptura existentă între sefarzi şi ashkenazi. Mintz îl acuza pe rabi Abraham Cohen din Bologna că era „un sefard cu vorbă mieroasă. […] Satana însuşi". La care Cohen a replicat: „Spui că străbunii mei au fost preoţi gâlcevitori. […] Sunt mândru de numele pe care-l port [sefard] căci noi, sefarzii, înaintea întregii lumi, am sanctificat numele divin, şi eu printre ei, şi am trecut prin cele mai mari ispitiri […] Eşti un ticălos, un nimeni în drum, un mincinos şi un pungaş […] Nebun ignorant ce eşti, caraghios, prost şi lipsit de minte". Spunea despre Mintz că îşi câştigase întotdeauna existenţa prin furturi şi delapidări, „ştiut dintr-un colţ al lumii în celălalt drept ticălos şi om dispreţuitor". Se mai spunea, de asemenea, că Mintz i-a succedat tatălui său doar pentru că ştia să cânte bine la shofar. În cele din urmă, mai mult de cincizeci de rabini, unii din afara graniţelor Italiei, s-au implicat în această dispută şi Norsa a trebuit să cedeze. Dovezile împotriva lui sunt incriminatorii, dar să nu uităm că relatarea care a supravieţuit până în zilele noastre a fost formulată de rabinii din tabăra adversă; rabinii din ambele tabere erau legaţi între ei prin relaţii maritale, iar aspectele legale-doctrinare erau şi mai mult complicate de feude dinastice vechi de generaţii[563].

Cazul Norsa creează impresia unui grup puternic de comunităţi evreieşti italiene, capabile să se apere singure. Evreii aveau tendinţa să prospere de pe urma talentelor lor, ca oricare altă naţie. În Italia secolului al XVI-lea circulau câteva povestiri remarcabile despre succesele repurtate de evrei. De exemplu, era povestea marelui erudit Abraham Colorni, născut în Mantova în 1540, care şi-a câştigat o faimă uluitoare ca om de ştiinţă în serviciul ducilor de Ferrara. Asemenea lui Leonardo da Vinci, el s-a specializat în maşini de război, proiectând mine, explozibili, vase cu fund plat, bărci rabatabile, scări pliante pentru asediu şi forturi. A conceput primul prototip de mitralieră, construind două mii de archebuze capabile să tragă, fiecare, zece focuri la o singură încărcătură. Era, în acelaşi timp, un matematician remarcabil, realizând tabele matematice şi dezvoltând o nouă metodă-în-oglindă de măsurare a distanţelor. Era un escapologist strălucit. A scris un tratat despre scrierile secrete şi a denunţat arta chiromanţiei. Să menţionăm, de asemenea, talentul lui de magician, specialist în tot felul de scamatorii cu cărţile de joc. Nu este surprinzător, prin urmare, că a fost invitat la Praga, la curtea împăratului-vrăjitor Rudolf II, care uimea întreaga lume[564].

Totuşi, la celălalt capăt al spectrului se găseau bieţii evrei care cădeau victimă conflictului de proporţii, chiar dacă intermitent, între creştini şi turci în bazinul mediteraneean şi care erau vânduţi ca sclavi. Politica lor era aceea de a păstra relaţii bune şi cu unii, şi cu

alţii. Cei care au fugit din Spania şi Portugalia în anii 1490 au fost primiţi cu braţele deschise în Constantinopol, fapt pentru care evreii au contribuit la crearea unei industrii locale de armament. Alăturându-se comunităţii evreieşti existente în Salonicul otoman, aceasta a devenit cea mai mare din lume, ajungând în 1553 la o populaţie de peste 20.000 de evrei care locuiau în oraş. Levantul era plin de evrei negustori, la fel şi bazinul Mării Egee şi al Adriaticii; uneori evreii din Veneţia, mulţumită legăturilor lor din Balcani şi din estul mai îndepărtat, ajungeau să domine o mare parte din comerţul răsăritean al oraşului. Evreii desfăşurau activităţi comerciale şi în porturi italiene mai îndepărtate, în special Ancona, Livorno, Napoli şi Genova. Puţine erau corăbiile comerciale care să nu aibă la bord un om de afaceri evreu. Numai că navele riscau să fie atacate de vasele de război şi vasele-pirat creştine şi otomane. Evreii erau consideraţi în mod deosebit captura cea mai valoroasă, deoarece se credea, uneori pe bună dreptate, că, şi dacă erau săraci, tot exista o comunitate evreiască, pe undeva, pe care o puteau convinge să-i răscumpere.

Dacă turcii capturau un evreu de pe un vas creştin, eliberarea lui se negocia la Constantinopol. Congregaţiile evreieşti levantine şi portugheze din Veneţia întemeiaseră o organizaţie specială pentru răscumpărarea evreilor capturaţi de creştini de pe navele turceşti. Negustorii evrei plăteau un impozit special pe mărfurile lor pentru a finanţa această organizaţie, un fel de asigurare pentru propriile lor vieţi, căci şi ei puteau oricând să devină victime. Răpitorii cei mai periculoşi erau Cavalerii Sfântului Ioan, a căror bază aflată în Malta a devenit ultimul centru european al negoţului cu sclavi. Pe evrei îi pândeau în mod deosebit, capturându-i chiar şi de pe nave creştine, pe motiv că erau supuşi otomani. Cavalerii îi ţineau pe captivi în nişte barăci pentru sclavi şi îi vindeau periodic speculanţilor care plăteau pentru sclavii evrei un preţ peste rata curentă; se presupunea că toţi evreii erau bogaţi, drept care se va plăti răscumpărarea cerută. Evreii veneţieni aveau un agent în Malta care semnala sosirea captivilor evrei şi, dacă existau fonduri, aranja tot ce era necesar pentru eliberarea lor. Proprietarii creştini exploatau sistemul de eliberare a evreilor, cerând preţuri exorbitante. Un anume Iehuda Surnago, în vârstă de 75 de ani, a fost închis gol puşcă într-o celulă timp de două luni; din pricina detenţiei, bătrânul şi-a pierdut vederea şi a ajuns atât de slăbit, încât nu se mai putea ţine pe picioare. Proprietarul spunea că îi va smulge barba şi genele şi-l va acoperi de lanţuri grele dacă agentul evreu nu plătea 200 de ducaţi. Suma a fost plătită. Mai târziu, agentul a refuzat să plătească 600 de ducaţi pentru Aaron Afia din Rhodos; nici acesta nu se bucurase de un tratament mai blând din partea proprietarului, dar agentul l-a ameninţat că, dacă nenorocitul va muri în captivitate, el îşi va pierde capitalul. Acelaşi lucru s-a

întâmplat în cazul lui Iosef Levi, bătut de stăpân pentru a obţine un preţ mai mare, dar captivul a murit biciuit[565].

O afacere odioasă, care a durat timp de 300 de ani. În 1663, bătrânul Philip Skippon, partizan al lui Cromwell, scria despre închisoarea sclavilor din Malta: „Evrei, mauri şi turci sunt făcuţi sclavi aici şi apoi vânduţi în piaţa publică. […] Evreii sunt deosebiţi de ceilalţi prin bucata de ţesătură galbenă cusută pe pălărie sau căciulă etc. Am văzut un evreu bogat luat prizonier în urmă cu un an şi vândut la târg pentru 400 de scuzi, chiar în dimineaţa în care am vizitat închisoarea. Crezând că e liber, datorită unui paşaport veneţian, l-a lovit pe negustorul care l-a cumpărat. Fapt pentru care a fost trimis la închisoare, barba şi părul i-au fost rase, de picioare i-a fost legat un lanţ greu şi apoi a primit 50 de lovituri de baston.”[566]20 Chiar şi în 1768, comunitatea evreiască din Londra a trimis 80 de lire pentru a contribui la răscumpărarea unui grup de evrei ţinuţi în sclavie în Malta şi au trebuit să mai treacă alţi 30 de ani înainte ca Napoleon să pună capăt acestui negoţ.

Date fiind legăturile lor cu otomanii, după ce au fost alungaţi din Spania, evreii erau priviţi de mulţi italieni ca potenţiali duşmani. Un motiv în plus pentru încurajarea sistemului de segregare în ghetou. Circula, de exemplu, zvonul că îi ajutaseră pe turci să cucerească Malta, în timpul marelui asediu din 1565. Dar principalul factor care afecta destinele evreilor în Europa secolului al XVI-lea a fost Reforma. În cele din urmă, apariţia protestantismului s-a dovedit un imens beneficiu pentru evrei, prin aceea că a spart unitatea de monolit a Europei latine. Însemna că nu mai era posibil să se întemeieze o societate bazată pe o credinţă unică, aşa cum şi-ar fi dorit creştinii. Ceea ce a pus capăt şi izolării evreilor, ca fiind singurul grup nonconformist. În mari părţi din Europa, protestantismul a nimicit puterea călugărilor, cei mai de temut duşmani ai evreilor, şi a dus la dispariţia unor instituţii de genul celibatului clerical şi monasticismului, două piedici mari în calea intereselor populaţiei evreieşti.

Bazându-se pe realizările erudiţilor renascentişti, Reforma a retrezit interesul faţă de studiile ebraice şi mai ales faţă de Vechiul Testament. Mulţi apologeţi catolici au dat vina pe evrei, şi mai cu seamă pe *marranos*, pentru că i-ar fi ajutat şi inspirat pe gânditorii protestanţi. Evreii înşişi răspândeau poveşti despre creştini influenţi, printre ei chiar şi regele Spaniei, care, pasămite, se trăgeau din *marranos* şi puneau la cale distrugerea creştinismului; cronicile lor pun pe seama populaţiei *marrano* faptul că protestantismul a apărut mai întâi în Navarra. Nu există însă suficiente dovezi pentru a acredita ideea că interesul reformiştilor pentru Vechiul Testament i-ar fi determinat să aibă simpatii filoiudaice. Ebraişti creştini de genul lui Pico della

Mirandola (1463–1494), Johannes Reuchlin (1455–1522), Sebastian Münster, profesor de ebraică la Basel după 1528, şi Philip Melanchthon (1497–1560) se opuneau iudaismului cu aceeaşi patimă ca şi dominicanii, deşi Melanchthon, de pildă, a criticat învinuirea de omucidere şi alte excese antisemite. Respingeau Mishna şi Talmudul şi, de fapt, toate comentariile iudaice, cu excepţia unor părţi din Cabala. Erasmus, care a fost cel mai important dintre aceşti iudaişti, respingea şi Cabala, considerând învăţătura iudaică drept extrem de periculoasă – o forţă mult mai distructivă pentru credinţă decât obscurantismul scolasticilor medievali: „Nici nu poate să existe ceva mai potrivnic şi mai duşmănos faţă de Cristos ca această plagă.”[567] Inchizitorului din Köln i-a scris: „Se găseşte vreunul dintre noi care să nu urască această seminţie? […] Dacă e ca aceştia să fie creştinii, atunci cu toţii suntem creştini până în adâncul sufletelor.”[568]

Este adevărat că, la început de tot, evreii au salutat Reforma ca factor de diviziune a duşmanului. Adevărat este şi faptul că Luther, în special, a apelat la ajutorul evreilor pentru alcătuirea Bibliei şi pentru a respinge pretenţiile papale. În pamfletul pe care l-a scris în 1523, *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* („Isus Cristos ar fi evreu”), argumenta că nu existau motive pentru care evreii să nu-l îmbrăţişeze pe Cristos, aşteptând, cu destulă naivitate, din partea lor o convertire benevolă în proporţii de masă. Când evreii i-au replicat că Talmudul oferea o înţelegere şi mai bună a Bibliei decât cea oferită de el, întorcându-i invitaţia de a se converti, Luther i-a atacat mai întâi pentru încăpăţânarea lor (1526), apoi, în 1543, s-a năpustit asupra lor cu furie. Pamfletul *Von den Juden und ihren Lügen* (*Despre evrei şi minciunile lor*) a fost publicat în Wittenberg şi poate fi considerat prima lucrare antisemită modernă şi un mare pas înainte pe calea spre Holocaust. „Mai întâi trebuie incendiate sinagogile lor, şi tot ceea ce rămâne trebuie îngropat în gunoi, pentru ca nimănui să nu-i mai fie dat să mai vadă vreodată piatră ori lemn din ele”, scria el. Cărţile de rugăciuni ale evreilor trebuiau distruse şi rabinilor să li se interzică să predice. Apoi venea la rând poporul evreu: casele să le fie „dărâmate şi distruse”, iar cei aflaţi înăuntru „puşi sub acelaşi acoperiş ori în grajduri, aşa ca ţiganii, pentru a-i învăţa minte că nu sunt stăpâni în ţara noastră”. Evreii să nu mai aibă voie să pătrundă în târguri şi să meargă pe drumuri, toate averile lor să fie confiscate şi apoi aceşti „viermi otrăvitori şi plini de venin” să fie duşi la muncă forţată şi să fie făcuţi să-şi câştige pâinea „cu sudoarea nasurilor lor”. În ultimă instanţă, să fie alungaţi cu totul şi „pentru totdeauna”[569]. În tirada lui împotriva evreilor, Luther s-a concentrat asupra rolului lor de cămătari, insistând că averile pe care le strânseseră nu le aparţineau, căci fuseseră „stoarse cămătăreşte de la noi”. Cămătarul, susţinea Luther

e un hoţ îmbătrânit în rele şi un ucigaş […] oricine mănâncă, iroseşte şi fură hrana altuia săvârşeşte o crimă la fel de mare ca şi aceea de a flămânzi un semen sau de a-l ucide. Astfel face un cămătar şi şade acolo nestingherit, cocoţat pe scaunul lui, când de fapt ar trebui să atârne în spânzurătoare şi să fie mâncat de atâţia corbi câţi gologani a furat el. […] Prin urmare, nu este pe pământ duşman mai mare al omului, după Diavol, ca hrăpăreţul şi cămătarul, căci acesta vrea să fie Dumnezeu peste toţi oamenii. […] Cămătăria este un monstru uriaş, ca un vârcolac. […] Şi dacă tragem pe roată şi retezăm capetele hoţilor la drumul mare, ucigaşilor şi jefuitorilor de case, cu atât mai mult ar trebui să tragem pe roată şi să omorâm […] să vânăm, să blestemăm şi să retezăm capetele tuturor cămătarilor!

Luther nu s-a mulţumit cu ponegrirea verbală. Încă înainte să scrie acest pamflet antisemit, el i-a expulzat pe evrei din Saxonia în 1537, iar în anul 1540 i-a alungat din multe oraşe germane; a încercat, fără succes, să-l determine pe principele elector să-i expulzeze din Brandenburg, în 1543. Dar adepţii lui au continuat să agite spiritele împotriva evreilor. În 1572, au jefuit sinagoga din Berlin, iar în anul următor au izbutit să obţină ceea ce voiau – evreii au fost alungaţi din întreaga ţară. Jean Calvin, în schimb, s-a arătat mai îngăduitor faţă de evrei, în parte pentru că înclina să fie de partea lor în problema împrumuturilor cu dobândă; în scrierile sale a consemnat cu obiectivitate argumentele susţinute de evrei, fiind chiar acuzat, de către duşmanii săi luterani, că trăieşte ca iudeii[570]. Cu toate acestea, evreii au fost expulzaţi din oraşele calvine şi din Palatinatul calvin[571].

Din pricina ostilităţii protestante, evreii au fost împinşi în braţele împăratului. Când îşi purta pălăria spaniolă, Carol V nu era câtuşi de puţin prietenos. A convins papalitatea să instaureze o inchiziţie în Portugalia, în 1543, şapte ani mai târziu a alungat un număr mare de *marranos* din Lisabona, în 1541 i-a expulzat pe evrei din Napoli şi din câteva teritorii deţinute de el în Flandra. Dar în Germania îi considera pe evrei aliaţi folositori, astfel că la dietele din Augsburg (1530), Speyer (1544) şi Regensburg (1546) protecţia sa i-a scăpat pe evrei de expulzare. Şi episcopii-prinţi catolici îi găseau pe evrei nişte aliaţi utili împotriva orăşenilor protestanţi, chiar dacă nu erau pregătiţi să recunoască public asta. Iată de ce, la Pacea de la Augsburg, s-a căzut de acord ca statele ecleziastice să fie omise din tratat, *cuius regio, eius religio* (religia urmează credinţa prinţului), ceea ce le-a îngăduit evreilor să rămână în Germania. Josel de Rosheim, rabin-şef în Alsacia, purtătorul de cuvânt al evreilor în toată această perioadă tensionată, l-a denunţat pe Luther drept „un ticălos”, în vreme ce împăratul Carol era „îngerul Domnului”; evreii se rugau în sinagogi pentru succesul armatei imperiale, pe care o sprijineau cu bani şi provizii – punând astfel temeliile unui nou şi important mod de

supravieţuire pentru evrei[572].

Cu toate acestea, la timpul său, Contrareforma i-a tratat fără milă pe evrei şi pe protestanţi deopotrivă. În mod tradiţional, papii, ca şi alţi preoţi, se folosiseră de evrei şi îi apăraseră. Înaintea expulzărilor din Spania, în Italia trăiau deja 50.000 de evrei, numărul acestora crescând vertiginos din pricina refugiaţilor. Influxul de populaţie a creat probleme, ca la Veneţia, dar în general politica papală faţă de evrei a rămas benignă. Paul III (1534–1549) chiar a încurajat stabilirea evreilor expulzaţi din Napoli (1541), şase ani mai târziu acceptându-i şi pe *marranos*, cu promisiunea de a-i apăra de Inchiziţie. Succesorul său, Iulius III, a reînnoit garanţiile. Totuşi, în mai 1555, cardinalul Caraffa, Marele Inchizitor şi năpasta evreilor, disidenţilor şi ereticilor, a devenit papă – Paul IV –, grăbindu-se să schimbe politica. Nu numai în Ancona, ci şi în multe alte oraşe italiene, unele papale, altele nu, populaţiile creştină şi iudaică se amestecau fără restricţii, ceea ce l-a făcut pe papă să considere, asemenea lui Erasmus, că influenţa iudaismului constituia o ameninţare fatală pentru credinţă. La două luni după alegerea sa ca papă, a aplicat soluţia veneţiană în Roma, prin Bula *Cum nimis absurdam*, care stipula că evreii din oraş trebuiau să se mute cu toţii pe malul stâng al Tibrului, unde aveau să trăiască înconjuraţi de un zid. Concomitent, în Ancona a „făcut curăţenie” printre *marranos*, executând în public prin ardere pe rug pe 25 dintre ei. Sistemul ghetoului a fost extins cu repeziciune în toate statele papale, iar din 1562 cuvântul ghetou a devenit termen oficial în toate legile antievreieşti. Cărţile ebraice erau arse, nu numai în Roma şi Bologna, ci şi în Florenţa. Pius V (1566–1572) a fost încă şi mai crud, Bula *Hebraeorum Gens* (1569) expulzând comunităţile evreieşti, dintre care unele existau pe acele locuri din Antichitate. Papii de mai târziu au manifestat diferite atitudini faţă de evrei, dar politica papală a rămas neschimbată în privinţa izolării evreilor în ghetouri în cadrul statelor papale şi în aceea a forţării altor suverani să facă acelaşi lucru. Ghetoul a fost introdus în Toscana în 1570–1571, în Padova în 1601–1603, în Verona în 1599 şi în Mantova în 1601–1603. Ducii de Ferrara au refuzat să se supună, dar au acceptat să le interzică evreilor să-şi tipărească scrierile[573]. În cele din urmă, Livorno a rămas singurul oraş care nu a înfiinţat niciun ghetou.

Papalitatea nu a fost singura instituţie care i-a atacat pe evrei. Cele mai puternice monarhii, care prin tradiţie fuseseră protectorii cei mai energici şi mai eficienţi ai comunităţilor evreieşti, erau şi cei mai mari duşmani ai ereziei. În mari părţi din Europa, Contrareforma a reprezentat un val uriaş de reacţie împotriva ideilor tulburătoare care circulaseră în prima jumătate a secolului, o revenire la ordine şi sobrietate, condusă de la vârf, dar cu o largă susţinere populară. Era o mare campanie împotriva rasismului, subversiunii şi inovaţiilor de

orice fel. Evreii erau priviţi în general ca un element perturbator, în special în condiţia de *marranos*. Aceşti convertiţi cu forţa şi descendenţii lor, ale căror legături cu ortodoxia iudaică fuseseră tăiate, tindeau să adopte orice fel de doctrină, chiar şi anabaptismul, lucru care displăcea în cel mai înalt grad autorităţilor – era un termen generic pentru nesupunerea religioasă. Mulţi *marranos* inventau combinaţii ciudate între credinţa creştină şi cea iudaică. Erau sceptici, bătându-şi joc de Fecioara Maria şi de sfinţi, de imagini şi practici religioase. Formulau judecăţi personale împotriva autorităţii, de orice fel ar fi fost aceasta. *Marranos* erau consideraţi drept trădători potenţiali faţă de stat şi eretici – autoritatea îl dădea de exemplu pe João Miguez, duce de Naxos, evreul detestat, dar şi cel mai puternic dintre toţi evreii foşti creştini, care era sfetnicul sultanului însuşi.

Contrareforma, atât cea clericală, cât şi cea laică, îi suspecta cel mai mult pe imigranţi, dintre care făceau parte şi *marranos*. Autoritatea învăţase din proprie experienţă că orice mişcare atrăgea după sine necazuri. Problema nu era reprezentată de evreii împământeniţi, ci nou-veniţii erau cei care aduceau idei periculoase. Teama aceasta opera la multe niveluri. Breasla brutarilor din Veneţia îi denunţa în mod public pe ucenicii imigranţi: „Calcă pe urmele luteranilor şi, lăudându-se că au izbutit să tulbure spiritele în Germania creştină, […] nu precupeţesc acum niciun efort să distrugă şi breasla noastră”. La nivelul cel mai de sus, ambasadorul lui Carol V în Veneţia avertiza republica asupra faptului că, nesancţionând erezia, risca să „îşi atragă duşmănia prinţilor de dragul câştigării prieteniei oamenilor […] căci ei doresc ca niciun vasal să nu se supună prinţului şi caută să distrugă orice autoritate şi să elibereze popoarele”[574]. Nunţiul papal al lui Pius V la Veneţia, Giovanni Antonio Facchinetti, nu a ezitat să atribuie eşecurile militare ale Veneţiei în războiul purtat împotriva turcilor neputinţei sale condamnabile de a-i îndepărta pe evrei şi pe eretici. Dumnezeu însuşi, şi nu turcii, era acela care declara război republicii, încât cârmuitorii Veneţiei ar trebui să-şi pună întrebarea: „De ce se simte Dumnezeu insultat în însăşi măreţia lui de către acest stat?”[575] Autoritatea îl iubea pe evreu pentru că ştia să facă avere; şi îl ura pentru că era colportor de idei.

Cele două activităţi erau însă cele două feţe ale aceleiaşi monede. Experienţa arăta că evreul care se muta dintr-un loc în altul şi care putea foarte bine să aducă idei dintre cele mai neliniştitoare putea în acelaşi timp să ofere soluţii noi şi mult mai eficiente de a spori bogăţia unei naţiuni. Istoria ne învaţă continuu că dislocarea şi reaşezarea în sine au un efect regenerator asupra ideilor şi modurilor de a acţiona, transformând emigrantul într-o fiinţă economică mult mai eficientă. În secolele al VIII-lea şi al VII-lea î. Cr., grecii nevoiaşi care se ocupaseră cu păstoritul şi cultivarea măslinilor şi care, din pricina sărăciei, îşi

părăsiseră pământurile străvechi deveniseră colonişti prosperi în domeniul negoţului peste tot în bazinul mediteraneean. În secolul al XIX-lea, membrii clanurilor care făcuseră foamea în nordul şi nord-vestul Scoţiei, irlandezi sărmani din Clare şi Kerry, şerbi doar pe jumătate liberi din Polonia, ţărani lipsiţi de pământ din Mezzogiorno au devenit cetăţeni întreprinzători în Ontario şi Noua Zeelandă, în Boston, New York şi Chicago, în Vestul Mijlociu, Argentina şi New South Wales. În zilele noastre, am asistat la efectul aproape miraculos pe care l-a avut această mutare asupra chinezilor din interiorul continentului, care s-au stabilit în Hong Kong şi Taiwan, asupra vietnamezilor veniţi în California şi Australia, asupra cubanezilor în Florida.

Reforma, Contrareforma şi războaiele religioase au zdrobit muşuroaiele Europei, făcând ca multe comunităţi harnice să se răspândească în toate direcţiile. Uneori, pentru a scăpa de hărţuiri şi persecuţii, masele acestea de oameni se mutau de două-trei ori până să se stabilească, în fine, undeva. Aproape invariabil, zonele care îi găzduiau începeau să prospere. Max Weber şi R.H. Tawney au susţinut adesea că orânduirea capitalistă modernă a fost produsul conceptelor religioase numite „etica protestantă" şi „panica salvării" calvine, amândouă inculcând spiritul muncii fără preget şi al acumulării. S-au formulat însă multe obiecţii foarte solide împotriva acestei teorii; acum pare mult mai probabil că mai curând dislocarea, şi nu credinţele sectare, a constituit factorul comun. Impulsul dinamic de a participa la economiile naţionale, mai întâi în Anglia şi în Olanda, iar mai târziu în America de Nord şi în Germania, s-a manifestat nu numai la calvinişti, ci şi la luterani, la catolicii din nordul Italiei şi, nu în ultimul rând, la evrei[576].

Ceea ce aveau în comun aceste comunităţi în mişcare nu era teologia, ci refuzul de a trăi sub înregimentarea ideilor religioase şi morale impuse de stat la cererea instituţiilor clericale. Toate aceste comunităţi repudiau ierarhiile clericale, preferând autoritatea religioasă a congregaţiei şi conştiinţa personală a fiecăruia. În toate aceste privinţe, evreii erau cei mai caracteristici pentru variatele credinţe religioase ale emigranţilor. Repudiaseră clericalismul încă de când fusese distrus al Doilea Templu. Adoptaseră congregaţionalismul cu mult înaintea sectei protestante. Comunităţile lor îşi alegeau rabinii proprii; această formă subsidiară de autoritate funcţiona în condiţiile absenţei unei teologii dogmatice şi a unui spirit de toleranţă intelectuală. Mai presus de orice, erau experţi în colonizări. Întreaga lor istorie fusese o continuă deplasare. Străini şi venetici din cele mai vechi timpuri, ajunseseră să perfecteze, pe parcursul a multe generaţii şi în cele mai diferite situaţii, multe arte ale imigrării, mai ales tehnica de a-şi concentra avuţia, pentru a putea fi mutată cu repeziciune dintr-

o zonă primejdioasă într-o nouă regiune, în care urmau să se aşeze. Negoţul şi meşteşugurile, cultura populară şi legile lor se îmbinau pentru a le sprijini mobilitatea creatoare.

Acesta era unul dintre motivele pentru care nou-sosiţii, indiferent de nenorocirile care se abătuseră asupra lor, aveau întotdeauna acces la un capital rulant. Fapt care, la rândul său, îi făcea să fie bine-veniţi. După cum s-a exprimat un apologet evreu, Manase ben Israel, la mijlocul secolului al XVII-lea:

> *Astfel se poate vedea că Dumnezeu nu ne-a părăsit; căci, dacă e cineva care să ne persecute, se găseşte un altul care să ne primească frumos şi cu braţele deschise; şi, dacă un prinţ se poartă rău cu noi, altul se poartă bine cu noi; dacă ne alungă vreunul din ţara lui, altul ne pofteşte cu nenumărate privilegii; după cum au făcut feluriţi prinţi ai Italiei, şi Luminăţia Sa regele Danemarcei, şi puternicul duce de Savoia în Nissa. Şi oare nu ne este dat să vedem că tocmai acele republici care îi primesc pe israeliţi înfloresc şi prosperă în negoţul lor?* [577]

Pe lângă înclinaţiile lor generale, evreii se remarcau şi prin spiritul inovaţiei economice şi cel întreprinzător. În Evul Mediu, după cum am văzut, talentele lor citadine, comerciale şi financiare erau treptat preluate de către comunităţile creştine; după ce evreii îşi încheiau rolul social şi economic, adeseori li se spunea să plece sau erau supuşi discriminărilor. Atunci se mutau într-o zonă mai puţin dezvoltată, unde încă mai era nevoie de ceea ce ştiau ei să facă. Dar alternativa – susţinută şi aceasta de către evrei – era aceea de a găsi metode noi. Întotdeauna erau cu un pas înaintea rivalilor: ori prin aceea că sporeau eficienţa metodelor existente, ceea ce ducea la scăderea costurilor şi a preţurilor, ori găseau altele noi. Spiritul lor inovator se distingea în mod deosebit atunci când se mutau într-o zonă nouă, de obicei pentru că acela era momentul ca o nouă generaţie să preia moştenirea celor bătrâni. La fel de important era faptul că evreii reacţionau cu promptitudine la fenomene sau situaţii complet noi. Religia lor i-a învăţat să raţionalizeze totul. Capitalismul, în toate fazele sale de dezvoltare, a avansat prin raţionalizare, îmbunătăţind haosul metodelor existente. Evreii erau capabili de acest lucru, deoarece, deşi foarte conservatori (de regulă) în lumea lor îngustă şi izolată, participau şi erau implicaţi emoţional în societate ca întreg, astfel că puteau să observe fără strângere de inimă cum se distrug şi se năruie vechile ei tradiţii, metode şi instituţii – ba chiar puteau să aibă un rol de frunte în procesul de distrugere. Prin urmare, erau întreprinzători capitalişti prin însăşi natura lor.

Această libertate relativă de a urma logica raţiunii, pe care le-o dădea evreilor statutul de outsideri, nu s-a manifestat nicăieri mai bine ca în atitudinea lor faţă de bani. Una dintre cele mai mari

contribuţii pe care le-au avut evreii la progresul umanităţii a fost aceea de a obliga cultura europeană să se împace cu banii şi puterea lor. Societăţile umane au demonstrat întotdeauna un refuz extraordinar de a demistifica banii şi de a-i vedea în adevărata lor lumină – o marfă ca oricare alta, cu o valoare relativă. Ele tind, cu adevărat, să ataşeze valori absolute tuturor mărfurilor, nereuşind să vadă că valoarea unui lucru variază în funcţie de spaţiu şi timp – şi în special cea a banilor care au, aparent, o valoare fixă. De asemenea, conferă banilor anumite accente morale. De ce a scris Sfântul Pavel şi milioane de oameni repetă inconştient: „Că iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor”15? De ce nu dragostea de pământ sau de turme, sau de cai, de case sau tablouri? Sau, mai presus de orice, dragostea de putere? Nu există niciun motiv plauzibil pentru care banii să fie priviţi atât de dezaprobator. Mai mult chiar, distincţia morală între bani şi toate celelalte mărfuri s-a extins şi asupra noţiunii de investiţie, făcând foarte dificilă construirea unui cadru etic pentru economisirea banilor şi dezvoltarea economică. Oamenii creşteau animale şi erau foarte mândri de acest lucru; cultivau grâne şi le secerau cu demnitate. Dar, dacă trăgeau foloase de pe urma banilor, erau paraziţi şi trăiau din „profituri nemuncite”, după cum au ajuns să fie numite.

Iniţial, evreii au fost victime ale acestei erori, la fel ca toate celelalte seminţii. Putem spune că ei au inventat-o. Dar tehnica lor de raţionalizare religioasă şi poziţia periculoasă în care se aflau ca mânuitori de bani, fără să fi dorit acest lucru, i-au determinat în cele din urmă să se confrunte de bunăvoie cu această problemă şi să o rezolve. După cum am văzut, au început prin a stabili două categorii de tranzacţii financiare: cu evreii şi cu neevreii. Unele elemente au rămas valabile până în ziua de azi: multe bănci evreieşti din Israel (şi din alte părţi ale lumii) atrag atenţia că împrumuturile între evrei vor fi conforme legilor religioase. Totuşi, de la sfârşitul secolului al XV-lea, raţionaliştii evrei au încercat să refacă imaginea banilor. Într-o polemică ce a avut loc la Ferrara în 1500, rabi Abraham Farisol din Avignon, folosind un argument familiar inovatorilor, susţinea că lucrurile se schimbaseră faţă de timpurile biblice şi că banii deveniseră o simplă marfă şi nimic mai mult:

> *Acest fapt a dat naştere la o nouă situaţie şi la noi obligaţii. [Este firesc să dai pe nimic unui sărac, de mila lui, dar] în alte cazuri, când un om are nevoie de ceva din care tovarăşul său are din plin […] el obţine acel lucru plătind un preţ. De unde […] practica încetăţenită de a plăti pentru închirierea caselor sau angajarea lucrătorilor […] care toate îşi au preţul lor. […] Căci dacă ar fi ca natura şi înţelepciunea să ceară să se dea ajutor tuturor celor care au nevoie de aşa ceva pentru a-şi satisface nevoile, şi să se dea bani fără dobândă*

celor care au nevoie de bani, atunci natura ar cere ca, dacă cineva are nevoie de o casă sau de un cal sau ca altcineva să-i facă o anumită muncă, ar trebui şi acestea date fără plată[578].

Farisol considera că stabilirea de comun acord a unui sistem de preţuri, salarii şi dobânzi reprezenta un beneficiu pentru societate, deoarece ajuta la reglementarea pe cale amiabilă a relaţiilor economice într-o societate constituită. A câştiga bani de pe urma faptului că aveai bani nu era cu nimic mai reprobabil decât a câştiga bani de pe urma pământului aflat în posesiune sau de pe urma oricăror altor bunuri: „Prin urmare, în conformitate cu practica şi natura, cel care beneficiază de pe urma banilor tovarăşului său are datoria să plătească ceva înapoi". Cam în aceeaşi perioadă, Isaac Abrabanel a oferit o linie defensivă asemănătoare în comentariul său la textul Deuteronomului, făcut public pentru prima oară în 1551: „Nu este nimic nedemn în dobândă […] pentru că se cuvine ca oamenii să obţină profit de pe urma banilor lor, a vinurilor sau a grânelor lor, şi dacă cineva vrea să ia bani de la altcineva […] de ce să nu-i dea fermierul celui care i-a dat grâu pentru a-şi cultiva ogorul 10% din profit, aşa cum se cuvine să-i dea? E vorba aici de o tranzacţie foarte corectă". O tranzacţie fără dobândă, adăuga el, era rezervată pentru cineva faţă de care avem datoria să ne purtăm cu generozitate, cum sunt coreligionarii nevoiaşi[579].

Dorinţa de a privi în faţă problema banilor, de a o trata cu onestitate şi în mod raţional avea rădăcini adânci atât în iudaismul biblic, cât şi în cel rabinic. Iudaismul nu polariza evlavia şi prosperitatea. Îi lăuda pe săraci, deplora avariţia, dar sugera permanent legături între lucrurile bune ale vieţii şi virtutea morală. În Deuteronom se găseşte un pasaj minunat în care Moise subliniază mărinimia pe care Dumnezeu o va arăta celor care-i respectă Legea: „Te va iubi, te va binecuvânta, te va înmulţi şi va binecuvânta rodul pântecelui tău, rodul pământului tău, pâinea ta, vinul tău, untdelemnul tău, pe cele născute ale vitelor tale mari şi ale oilor turmei tale în pământul acela, pentru care S-a jurat El părinţilor tăi să ţi-l dea ţie."[580] Israel însuşi va fi bogat: „Vei da împrumut altor popoare, iar tu nu vei lua împrumut."[581] „Cei ce-L caută pe Domnul nu se vor lipsi de tot binele", se spune în Psalmi[582]. Psalmii şi Pildele, Cartea Înţelepciunii lui Solomon, Ecclesiastul, Cartea înţelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah (Ecclesiasticul) erau pline de asemenea gânduri. Talmudul le repeta ca un ecou: „La vreme de strâmtoare, omul învaţă cel mai bine să preţuiască bogăţia"; „Şapte sunt lucrurile care sunt «plăcute celor drepţi şi plăcute lumii». Unul dintre ele este bogăţia". Halacha iudaică a tratat întotdeauna direct problemele de afaceri concrete, nu doar teoretice, pornind de la presupunerea că o afacere condusă corect nu era numai pe deplin compatibilă cu moralitatea

strictă, ci de-a dreptul virtuoasă; făcea posibile faptele bune şi acţiunile de caritate sistematice, în jurul cărora gravita comunitatea evreiască. Catedocraţia controlase şi scrisese în mod realist despre activitatea comercială, deoarece mulţi dintre membrii ei erau implicaţi în ea. Oameni ca Maimonide şi Nahmanide nu pretinseseră niciodată, aşa cum făcuse de atâtea ori inteligheţia creştină, că ar exista o distincţie absolută între lectura şi scrierea cărţilor pe de o parte, şi contabilitate pe de alta.16 Iudaismul rabinic spunea despre activitatea comercială lucruri pe care toţi oamenii cu judecată le ştiu a fi adevărate şi corecte, dar pe care convenţia le exclude în mod normal din domeniul discursului religios.

Astfel stând lucrurile, evreii erau bine pregătiţi să profite de pe urma dezvoltării economiei mondiale care a marcat secolul al XVI-lea; într-adevăr, ţinând cont de expulzarea lor din peninsula spaniolă şi de tratamentul la care au fost supuşi în Europa Reformei şi Contrareformei, nu aveau alternativă. Trebuiau să împingă diaspora mai departe şi să caute alte pieţe de desfacere pentru talentele lor în domeniul afacerilor. Spre vest, călătoriile lui Columb nu au fost singurele care au beneficiat de o bază financiară şi tehnologică de sorginte evreiască şi *marrano*. Evreii expulzaţi au plecat în cele două Americi ca primi negustori pe acel continent. Acolo au înfiinţat fabrici. În St. Thomas, de exemplu, au devenit primii proprietari de plantaţii de mari dimensiuni. Legile spaniole care le interziceau evreilor să emigreze în colonii s-au dovedit ineficiente, iar în 1577, acestea au fost revocate cu totul. Evreii şi *marranos* au fost extrem de activi în colonizarea Braziliei; primul guvernator-general, Tomé de Sousa, trimis pe continent în 1549, era fără îndoială evreu la origine. Evreii deţineau cea mai mare parte din plantaţiile de zahăr. Controlau comerţul cu pietre preţioase şi semipreţioase. Cei care au fost expulzaţi din Brazilia în 1654 au contribuit la înfiinţarea industriei zahărului în Barbados şi Jamaica. Noile colonii britanice din vest i-au primit cu braţele deschise. Refuzând o cerere de expulzare a lor în 1671, guvernatorul Jamaicăi scria că, „după opinia sa, Maiestatea Sa nu putea avea supuşi mai utili ca evreii şi olandezii; erau oameni cu corespondenţă şi fonduri mari”. Guvernatorul din Surinam declara: „Am descoperit că naţiunea ebraică […] s-a dovedit folositoare şi benefică pentru colonie.”[583]

În est, evreii au fost foarte activi în teritoriile de la graniţa cu Rusia, mai ales pe ţărmurile Mării Negre, încă din epoca elenistică. Legendele asociază sosirea evreilor în Armenia şi Georgia cu cele Zece Triburi Pierdute din regiunile prădate din nordul regatului Israel. În prima jumătate a secolului al VIII-lea, regatul cazarilor a fost convertit la iudaism. Încă de la începutul perioadei medievale, evreii au fost activi pe teritorii întinse din sudul Euro-Asiei, atât ca negustori, cât şi

făcând prozeliţi. În anii 1470, în principatul Moscovei, care se dezvolta rapid, activităţile evreieşti au avut ca rezultat înfiinţarea unei secte semisecrete pe care autorităţile au numit-o „iudaizatorii", făcându-se eforturi teribile pentru a o anihila. Ţarul Ivan IV Vasilievici, „Ivan cel Groaznic" (1530–1584), a poruncit ca toţi evreii care nu se lăsau creştinaţi să fie înecaţi; în plus, evreii au fost expulzaţi oficial de pe teritoriul rusesc până la împărţirea Poloniei, la sfârşitul secolului al XVIII-lea.

Bariera rusească ridicată în calea unei înaintări şi mai accentuate spre est a dus la o stabilire masivă a evreilor în Polonia, Lituania şi Ucraina. Ca şi în Europa apuseană la începutul Evului Mediu, evreii au servit drept element-cheie în vastul proces de colonizare, marcat de o expansiune rapidă a economiei agricole şi comerciale, ca şi în spectaculoasa creştere demografică. În jurul anului 1500, în Polonia trăiau doar 20.000-30.000 de evrei, dintr-o populaţie totală de cinci milioane. În 1575, populaţia totală ajunsese la şapte milioane, în vreme ce numărul evreilor atingea 150.000, după care numărul lor a crescut şi mai rapid. În 1503, monarhia poloneză l-a desemnat pe rabi Jacob Pollak drept „Rabi al Poloniei", iar înfiinţarea unui rabinat central, susţinut de Coroană, a permis dezvoltarea unei forme de autoguvernare pe care evreii nu o mai cunoscuseră de la sfârşitul exilarhatului. Începând din 1551, rabinul-şef a fost ales de către evrei. Desigur că era vorba mai curând de o conducere oligarhică decât de una democratică. Rabinatul avea puteri largi în privinţa finanţelor şi a justiţiei, numindu-i atât pe judecători, cât şi pe alţi demnitari. Când rabinul împărţea puterea cu consiliile locale, doar 1-5% dintre evreii capi de familie aveau voie să voteze[584]. Regele îşi urmărea, neîndoielnic, propriile interese atunci când a acordat comunităţii evreieşti dreptul la autoguvernare. În rândul polonezilor se manifesta un puternic curent împotriva evreilor. La Cracovia, de exemplu, unde clasa locală a negustorilor era puternică, evreii erau de obicei excluşi. Regii şi-au dat seama că pot să obţină bani de pe urma evreilor, vânzând anumitor oraşe, cum era Varşovia, privilegiul de *non tolerandis Judaeis*. Dar puteau obţine şi mai mult dacă le îngăduiau comunităţilor evreieşti să se dezvolte, mulgându-le apoi de bani. Rabinatul şi consiliile evreieşti locale erau în primul rând le agenţii de colectare a impozitelor. Doar 30% din ceea ce strângeau erau alocate fondului de protecţie socială şi celui de salarii oficiale; restul era predat Coroanei în schimbul protecţiei.

Asocierea rabinatului cu finanţele comunale şi, ca urmare, cu afacerile celor care trebuiau să asigure aceste fonduri i-a făcut pe evreii răsăriteni, sau ashkenazi, să meargă şi mai departe decât italienii de la începutul secolului al XVI-lea în acordarea consimţământului halachic pentru metode noi de creditare-finanţare.

Evreii polonezi care operau în apropierea frontierelor lumii civilizate aveau legături cu firmele familiale evreieşti din Olanda şi Germania. A apărut un nou tip de instrument de credit, numit *mamram*, aprobat de rabin. În 1607, comunităţile evreieşti din Polonia şi Lituania au fost autorizate să folosească *heter iska*, un sistem de împrumuturi între evrei, care îngăduia unui evreu să finanţeze un alt evreu în schimbul unui anumit procentaj. Această raţionalizare a legii a determinat autorităţile conservatoare, precum vestitul rabi Iehuda Loew, Maharal17 din Praga, să condamne împrumuturile cu dobândă.

Având acces la credite, primii colonişti evrei au jucat un rol de frunte în dezvoltarea părţii de răsărit a Poloniei, a regiunilor de interior din Lituania şi a Ucrainei, mai ales după 1560. Populaţia din apusul Europei creştea cu rapiditate. Era nevoie de importuri mari de grâne. Latifundiari polonezi ambiţioşi, dornici să satisfacă această cerere, s-au asociat cu întreprinzători evrei, ca să creeze noi zone de cultură a grâului pentru aprovizionarea pieţei; grâul recoltat era transportat pe fluvii până în porturile de la Marea Baltică, de unde era dus mai departe, spre vest. Magnaţii polonezi – din familiile Radziwill, Sobieski, Zamojski, Ostrogski, Lubomirski – deţineau deja sau au început să pună mâna pe pământurile agricole. Porturile se aflau sub administraţia luteranilor germani. Calviniştii olandezi deţineau cea mai mare parte a corăbiilor. Evreii însă făceau restul. Administrau domeniile şi, în unele cazuri, reţineau toate documentele drept garanţie pentru capitalul rulant. Uneori concesionau ei înşişi domeniile. Taxele vamale erau controlate tot de ei. Construiau şi administrau mori şi distilerii. Erau proprietari de nave fluviale, transportând grâul şi aducând vin, ţesături şi produse de lux, pe care le vindeau în magazinele lor. Se ocupau cu fabricarea săpunurilor, emailurilor, cu argăseala şi blănurile. Locuiau în centrele satelor şi comunelor (*shtetl*), pe care tot ei le întemeiaseră, în timp ce ţăranii (catolici în Polonia şi Lituania, ortodocşi în Ucraina) ocupau suburbiile.

Înainte de 1569, când Uniunea de la Brest-Litovsk a făcut posibilă aşezarea polonezilor în Ucraina, în regiune se găseau numai 24 de comunităţi evreieşti, numărând 4.000 de locuitori; în 1648, numărul crescuse la 115, cu o populaţie apreciată la 51.325 de evrei, deşi erau cu mult mai mulţi. Majoritatea acestor locuri se aflau în stăpânirea nobililor polonezi, latifundiari absenteişti; relaţiile cu ţăranii erau mijlocite de către evrei – un rol care, curând, avea să se dovedească extrem de primejdios. Adeseori evreii erau adevăraţi magnaţi. De exemplu, la sfârşitul secolului al XVI-lea, Israel din Złoczew a luat în arendă o întreagă regiune, de sute de kilometri pătraţi, de la un consorţiu de nobili cărora le plătea uriaşa sumă anuală de 4.500 de zloţi. El însuşi a subconcesionat puncte vamale, cârciumi şi mori

rudelor sale mai sărace[585]. De peste tot din Europa veneau evrei ca să ia parte la acest proces de colonizare. În multe aşezări ei constituiau majoritatea populaţiei, încât pentru prima oară au ajuns să domine cultura locală în afara graniţelor Palestinei. Importanţa lor se făcea însă simţită la toate nivelurile societăţii şi administraţiei. Ei încasau impozitele şi taxele vamale. Ei dădeau sfaturi membrilor guvernului. Şi fiecare mare nobil polonez avea un sfetnic evreu în castel, care-i ţinea contabilitatea, îi scria scrisorile, îi administra domeniul şi afacerile.

La sfârşitul secolului al XVI-lea, erau puţini oameni cu greutate în Europa central-răsăriteană care să „nu-l cunoască pe Iosif". Unul dintre marile arhetipuri ale evreilor îşi intrase în cele din urmă în drepturi. În cel de-al patrulea sfert de veac, marea forţă de reacţiune a Contrareformei se consumase. Filip II al Spaniei a fost ultimul dintre prinţii angajaţi în susţinerea cauzei papalităţii. La o vârstă înaintată, în spiritul papei Paul IV, i-a alungat pe evrei din ducatul de Milano (1597). Alţi prinţi însă au susţinut cauza catolică, şi chiar pe cea protestantă, din motive de interes personal. Sau au devenit *politiques*, ceea ce i-a făcut să se compromită. Puterea şi influenţa Bisericii au decăzut în favoarea întăririi autorităţii statului. Cei mai influenţi autori de texte politice şi juridice – Montaigne, Jean Bodin, Lipsius, Francis Bacon – susţineau o perspectivă laică asupra politicii publice. Naţiunile nu trebuiau tulburate şi divizate de ciorovăielile religioase. Statul avea rolul să găsească nişte soluţionări rezonabile şi să promoveze unitatea şi prosperitatea. În această nouă atmosferă de toleranţă şi *realpolitik*, evreii rafinaţi erau bine-veniţi şi apreciaţi pentru meritele lor[586].

Astfel, începând din 1577, Republica Veneţia l-a autorizat pe un *marrano* din Dalmaţia, Daniel Rodriguez, să construiască un port nou la Spalato (Split), ca parte a unei noi politici în care evreii au jucat un rol important, de reluare a traficului comercial pe fluviile din Balcani[587]. Ducele de Toscana le-a dat evreilor din Livorno o cartă de privilegii. Ducele de Savoia s-a străduit să întemeieze aşezări evreieşti în Nisa şi Torino. Regii Franţei le dădeau negustorilor evrei scrisori de protecţie. Henric IV chiar a jucat cărţi cu un evreu, Manoel de Pimentel, pe care l-a poreclit „regele jocurilor de noroc". În Amsterdam, autorităţile calvine nu se interesau de opiniile religioase ale *marranos*, sau ale sefarzilor care au sosit în oraş în anii 1590, sau ale coloniştilor ashkenazi care au pătruns în regiune cam de prin 1620. Aceştia îşi ţineau slujbele religioase, la început, în ascuns. Din 1616 au înfiinţat o şcoală unde se învăţa Tora. Din 1620 au început să-şi tipărească propriile cărţi. Pentru olandezi, ei reprezentau un adaos folositor şi manierat la comunitatea lor mercantilă[588]. În Frankfurt, comunitatea a devenit atât de prosperă, încât aici au fost

ţinute sinodurile rabinice generale, în anii 1562, 1582 şi 1603.

Oraşele şi principatele unde se vorbea germană şi care îi expulzaseră pe evrei pe la începutul secolului şi-au deschis din nou porţile pentru ei. Împăratul Habsburg Maximillian II le-a îngăduit evreilor să revină în Boemia, iar în 1577, succesorul său, Rudolf II, le-a acordat o cartă de privilegii. La Viena a fost reconstituită vechea comunitate evreiască, iar la Praga, unde-şi stabilise Rudolf curtea imperială, se găseau deja 3.000 de evrei la sfârşitul secolului. Rabini dascăli vestiţi, precum Maharal, Ephraim Solomon ben Aaron din Luntschits şi Isaiah ben Abraham ha-Levi Horowitz, locuiau în cartierul evreiesc, alături de prinţi negustori, precum Jacob Bassevi von Treuenberg, Mordecai Zema Cohen şi Marcus Meisel. Rudolf a avut o faimoasă întâlnire cu Maharal în palatul său; era Mecena evreilor talentaţi de toate categoriile, de la astronomi la bijutieri. Dar cel mai mare folos – după părerea lui – îl aduceau evreii pe plan financiar. Pe Meisel l-a făcut primul „evreu de curte" – o categorie care avea să domine finanţele statului în mare parte din Europa centrală timp de 150 de ani şi să-şi păstreze o oarecare importanţă până în 1914.

Marea forţă a evreilor consta în capacitatea lor de a profita de pe urma noilor oportunităţi care li se ofereau; de a recunoaşte o situaţie fără precedent atunci când se ivea şi de a găsi mijloacele de a-i face faţă. Creştinii învăţaseră de mult cum să rezolve problemele financiare convenţionale, dar erau conservatori şi reacţionau încet la schimbări. Către sfârşitul secolului al XVI-lea, principala noutate erau proporţiile tot mai mari şi costurile tot mai ridicate ale războiului. Meisel îl aproviziona pe Rudolf, un colecţionar de seamă, cu *objets d'art* şi instrumente ştiinţifice, dar funcţia sa principală era aceea de a face rost de fonduri pentru războiul împotriva Turciei. În schimbul acestor servicii, împăratul îi permitea să dea bani cu împrumut nu numai în schimbul garanţiilor obişnuite la acea vreme, cum erau bijuteriile, ci şi în schimbul titlurilor de gaj şi al pământurilor. Relaţia dintre cei doi – evreul inteligent, credincios, şi Habsburgul egoist şi dedat plăcerilor proprii – a fost inevitabil exploatată de către ambele părţi. Când Meisel a murit în 1601, lăsând o avere de peste o jumătate de milion de florini, statul i-a confiscat averea, pe motiv că tranzacţiile sale, în ciuda îngăduinţei imperiale, erau ilegale. Dar Meisel, care fără îndoială că prevăzuse acest lucru, cheltuise deja sume colosale în folosul comunităţii din Praga. A construit o sinagogă, căreia Rudolf i-a acordat privilegiul de a interzice accesul forţelor de ordine, de a afişa steaua lui David şi de a fi scutită de impozite; a lăsat moştenire bani pentru cimitir; a întemeiat un spital; a pavat străzile cartierului evreiesc. A susţinut financiar comunităţile evreieşti din Polonia şi a contribuit la o serie întreagă de fonduri evreieşti, inclusiv cele din

Palestina. Epitaful de pe piatra sa de mormânt din Praga (care a supravieţuit până în zilele noastre) cuprinde neîndoios adevărul: „Niciunul dintre contemporanii săi nu i-a fost cu adevărat egal în actele sale de caritate.”[589] Ca rezultat, merita ca membrii marcanţi ai comunităţii evreieşti să se lase exploataţi de Coroană, atâta vreme cât era singura sursă de exploatare şi îi proteja de alţi jefuitori.

În această perioadă, Habsburgii cel puţin şi-au îndeplinit partea ce le revenea din învoială. Când masele din Frankfurt, conduse de Vincent Fettmilch, au atacat cartierul evreiesc din oraş, în 1614, alungându-i pe evrei şi jefuindu-le casele, împăratul Matthias i-a calificat pe insurgenţi drept rebeli şi proscrişi, iar pe conducătorii lor i-a condamnat la spânzurătoare doi ani mai târziu. Evreii s-au întors la casele lor, eveniment marcat de o întreagă ceremonie imperială, şi au primit noi privilegii; un eveniment extrem de satisfăcător pentru ei, pe care l-au celebrat după aceea în fiecare an, numindu-l „Purimul lui Vincent”. La rândul lor, evreii i-au ajutat pe Habsburgi. În 1618, în Germania a izbucnit Războiul de Treizeci de Ani; în prima fază a confruntărilor, Habsburgii aproape că au fost distruşi. Cei care i-au ţinut în şa au fost evreii, cu deosebire finanţatorul Jacob Bassevi din Praga. Ca urmare, atunci când soarta s-a întors, în bătălia de la Muntele Alb, şi armatele imperiale au recucerit oraşul (1620), cartierul evreiesc a fost singurul care a scăpat nejefuit. Împăratul Ferdinand II personal i-a oferit lui Bassevi două dintre cele mai arătoase case confiscate de la protestanţi.

Această confruntare cumplită, care a ruinat Germania, i-a împins pe evrei în chiar centrul economiei europene. Armate numeroase trebuiau ţinute pe câmpurile de luptă uneori ani de zile, şi adesea chiar şi în timpul iernii. Reţeaua evreiască de aprovizionare cu alimente din răsăritul Europei a permis să se asigure armatelor hrana necesară atât pentru oameni, cât şi pentru animale. Au construit turnătorii şi pulberării, răscolind toată Europa şi răsăritul pentru a strânge arme. Dar cel mai important a fost faptul că au oferit armatelor lichidităţi, găsind adesea metode noi de exploatare a bunurilor imperiale imobiliare. Bassevi a fost cel care, în 1622, a format un consorţiu, împreună cu prinţul de Liechtenstein şi generalul imperial Wallenstein, pentru concesionarea monetăriei imperiale, unde se băteau monedele de argint. Împăratul a primit astfel o sumă mare de bani ca să finanţeze războiul, iar Bassevi şi colegii săi au recuperat banii, devalorizând monedele. Comunitatea l-a numit pe Bassevi *Judenfürst* (evreul princiar), iar împăratul i-a acordat un titlu imperial de nobleţe. Pe de altă parte însă, proprietatea sa a fost confiscată în 1631, iar când a murit în 1634, curând după asasinarea protectorului său Wallenstein, toate privilegiile i-au fost retrase. Viaţa unui evreu finanţator al războaielor s-a dovedit încă o dată

vulnerabilă. Dar când nu a fost vulnerabilă viaţa indiferent a cărui evreu?

Când izbucnea războiul, mai ales acel nou tip de război total, inaugurat de Wallenstein şi Gustav Adolf, nevoia de a-l câştiga – sau de a supravieţui măcar – prima asupra ideologiei, religiei, rasei ori tradiţiei. Capacitatea extraordinară a evreilor de a pune mâna pe resurse firave şi de a obţine bani într-o lume sumbră şi ostilă i-a făcut curând indispensabili pentru toate părţile implicate. Când suedezii au stăvilit valul catolic şi majoritatea evreilor germani au ajuns sub stăpânire luterană, evreii au fost pedepsiţi cu împrumuturi impuse. Dar, în decurs de numai un an, evreii operau ca principali furnizori ai armatei suedeze. Ca şi în cazul Habsburgilor, o aprovizionau cu alimente, muniţii şi, mai ales, cai. În plus, comandanţii luterani au descoperit – ca şi Habsburgii catolici – că, întrucât evreii erau cetăţeni de clasa a doua şi o minoritate adesea persecutată, acceptau să fie plătiţi cu credite, protecţie şi privilegii – acestea din urmă permiţându-le să-şi obţină propriile lichidităţi. La timpul potrivit, pe măsură ce tot mai multe puteri europene interveneau în conflict, evreii din regiunea Rinului şi din Alsacia, din Boemia şi Viena au devenit furnizorii tuturor. În Emmerich, aflat sub ocupaţie olandeză, Solomon Gomperz s-a îmbogăţit vânzând hrană şi tutun. În Alsacia, evreii vindeau armatei cardinalului Richelieu cai şi furaje. Aceste servicii le confereau, în schimb, un statut privilegiat. Richelieu, care controla întregul efort maritim al Franţei, le-a oferit portughezilor *marranos* un statut special în porturi, deşi în mod limpede aceştia erau evrei, şi nu creştini. În 1636, Ferdinand II le-a ordonat comandanţilor săi ca evreii din Worms să nu fie supuşi la împrumuturi impuse sau la înrolări forţate şi să nu fie hărţuiţi în niciun fel. De fapt, au fost rare cazurile când una sau alta dintre părţile implicate să-i fi înrolat pe evrei. Nu numai comandanţii imperiali, ci şi suedezii şi luteranii interziceau cu desăvârşire jefuirea cartierelor evreieşti. De unde şi faptul curios că, în timpul Războiului de Treizeci de Ani, pentru prima oară în întreaga lor istorie, evreii s-au bucurat de un tratament mai bun, şi nu mai rău, comparativ cu restul populaţiei. În vreme ce Germania trecea prin cele mai grele momente din istorie, evreii au supravieţuit şi chiar au prosperat. Ca să-l citäm pe Jonathan Israel: „Nu există nici cea mai mică dovadă că evreii din Europa Centrală au decăzut în vreun fel în timpul Războiului de Treizeci de Ani.”[590]

În ultimele faze ale războiului, evreii de curte erau furnizorii unor întregi armate, deşi primele contracte pentru prestarea acestor servicii datează din anii 1650. Pe lângă asta, s-au dovedit a fi la fel de folositori pe timp de pace ca şi pe timp de război. Ajunseseră un element permanent al statului princiar absolutist, strângând banii necesari pentru construirea giganticelor palate baroce şi plănuitelor

oraşe-capitale care aveau să devină amprentele sale şi lansând politicile economice mercantiliste ce îl ţineau pe linia de plutire. Împrumuturile evreieşti au finanţat marea Karlskirche din Viena şi minunatul palat Schönbrunn al Habsburgilor. Unii evrei au îndeplinit în realitate funcţia de prim-miniştri la curţile princiare germane, ajutându-i să concentreze puterea politică şi economică în palat, fapt de pe urma căruia beneficiau atât evreii, cât şi suveranii. Douăzeci – dacă nu mai multe – de dinastii faimoase de evrei s-au succedat la aceste curţi. Trei generaţii ale familiei Gomperz i-au slujit pe prinţii-episcopi din Münster, cinci pe Hohenzollerni. Generaţiile Behrend au slujit curtea din Hanovra, Lehmannii – pe aceea din Saxonia. Provenind dintr-o altă familie de evrei de curte profesionişti, familia Fuerst, Samuel Fuerst a fost evreu de curte la mai mulţi duci de Schleswig-Holstein; Jeremiah Fuerst, la curtea ducelui de Mecklenburg, iar Israel Fuerst la curtea Holstein-Gottorp. Familia Goldschmidt a slujit mai mulţi prinţi germani, precum şi familia regală daneză. Într-adevăr, evreii germani, atât sefarzi, cât şi ashkenazi, au servit mai multe curţi princiare scandinave: familiile de Lima şi de Casseres la curtea daneză, de Sampaios la cea suedeză. Regii Poloniei i-au angajat pe cei din familia Lehmann şi Abensur, regii Portugaliei pe cei din familia da Costa, iar regii Spaniei – familia Bocarro[591].

Talentul evreilor de a strânge şi a mânui sume uriaşe de bani gheaţă a jucat un rol decisiv în două dintre cele mai mari confruntări militare din cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea: rezistenţa încununată de succes a Habsburgilor în calea înaintării turcilor în Europa şi contraofensiva care a urmat; şi marea coaliţie care a stăvilit tentativa lui Ludovic XIV de a domina continentul. Samuel Oppenheimer (1630–1703) a avut un rol de frunte în amândouă cazurile. A fost furnizorul imperial al războiului pentru monarhia austriacă în timpul luptelor din 1673–1679 împotriva Franţei; în luptele duse în 1682 împotriva Turciei, a fost numit singurul furnizor al armatelor austriece. El procura uniformele şi raţiile pentru trupe, plătea soldele, făcea rost de cai şi de nutreţ pentru cai, conducea spitalele de campanie şi chiar a construit bacurile pentru transportul tunurilor, cailor şi oamenilor pe râuri. El a fost cel care a salvat Viena în timpul asediului sălbatic din 1683, când a fugit împăratul; tot el a jucat un rol decisiv în asediul şi cucerirea Budapestei (1686) şi a Belgradului (1689–1698). În 1688, Oppenheimer a fost chemat să echipeze şi să plătească armatele strânse pentru a ţine piept invadării Palatinatului de către Ludovic XIV, încât timp de mai mulţi ani el a avut în grijă finanţele unui război dus pe două fronturi, manevrând resursele din Germania şi Olanda ale unei vaste reţele de familii de evrei finanţatori, pentru a face rost de banii lichizi necesari.

Evreii de curte purtau tot felul de titluri – *Hoffaktor*, *Hofjude*, *Hofprovediteur*, *Hofagent*, *Kabinettfaktor*, *Kommerzienrat*, *Generalprovediteur* şi multe altele; se pare că marele Oppenheimer era numit *Oberhoffaktor* pe vreme de pace şi *Oberkriegsfaktor* pe vreme de războaie. Toţi aceşti evrei se bucurau de privilegii importante: aveau acces liber la suveran, dreptul să călătorească oriunde pofteau şi oricând; imunitate în faţa instanţelor evreieşti şi, de obicei, şi în faţa celor locale, dar intrând sub jurisdicţia instanţei princiare, aşa-numitul *Hofgericht*. Ei constituiau o clasă distinctă nu numai în societate în general, ci şi în cea evreiască; foarte rar se căsătoreau în afara familiilor lor, astfel încât practic toţi erau înrudiţi între ei. Alianţele acestea nu funcţionau întotdeauna. Nepotul lui Oppenheimer, Samson Wertheimer, a devenit cel mai mare rival şi duşman al său. Dar, de regulă, tocmai legăturile de familie asigurau eficienţa sistemului evreiesc de strângere şi transferare a marilor sume de bani.

Mai mult chiar, principiul familial tindea să consolideze principiul iudaic în vieţile acestor oameni, care oscilau între două lumi. Evreul de curte era tentat să se asimileze strălucitoarelor societăţi aristocratice pe care le servea. Unii au primit dreptul să poarte blazoane, pe lângă titlurile oficiale. Să poarte săbii sau pistoale; să călărească şi să aibă trăsuri; atât ei, cât şi femeile se puteau îmbrăca după cum doreau. Cel mai important lucru era acela că puteau trăi cum doreau şi unde doreau. Puteau să-şi cumpere o casă în afara cartierului evreiesc sau chiar într-un oraş unde evreii nu aveau acces. Astfel, Oppenheimer a câştigat dreptul de a locui în Viena nu numai pentru sine, ci pentru încă alte aproximativ o sută de familii înrudite sau dependente de el. Dar un număr mic dintre aceşti oameni, în secolul al XVII-lea, doreau cu adevărat să se rupă de comunitatea evreiască. Deşi stilul lor de viaţă avea prea puţine legături cu ghetoul, îi ajutau pe conaţionalii lor cu bani şi cu puterea lor de a negocia. Ştiau că reţeaua familială şi îmbrăţişarea evreilor constituiau singurul lor refugiu în vremuri de restrişte. Nu se puteau încrede în legea creştină. Gloata creştină era oricând gata să atace. Prinţii erau de obicei nestatornici şi perfizi. Chiar dacă vreunul era loial, putea să moară şi atunci duşmanii evreului de curte se năpusteau asupra acestuia precum lupii.

Experienţa lui Oppenheimer a fost instructivă. Nimeni nu a adus vreodată servicii mai mari curţii de Habsburg ca el. Cu toate acestea, când în urma păcii de la Nijmegen (1679) a avut de încasat o datorie de 200.000 de florini, vistieria austriacă a refuzat să plătească, şi chiar şi în urma apelului personal la împărat, Oppenheimer nu a reuşit să obţină decât o parte din sumă. În 1692, când suma a ajuns la 700.000 de florini, vistieria a găsit cu cale să aducă tot felul de acuzaţii false împotriva lui, obligându-l să-şi răscumpere libertatea cu 500.000 de

florini. Doi ani mai târziu, i se datora colosala sumă de cinci milioane, care ulterior a crescut şi mai mult. Totuşi, în scurtul răstimp de pace, 1698–1702, când serviciile sale nu mai erau atât de căutate, gloata a fost lăsată să-l atace şi să-i prade casa din Viena. Autorităţile au intervenit într-un târziu şi au spânzurat doi răsculaţi, dar, după moartea bătrânului, în 1703, statul a anulat toate datoriile pe care le avea faţă de el. Şi cum Oppenheimer, la rândul său, se împrumutase masiv, Europa avea să simtă gustul primei ei crize financiare moderne, iar Habsburgii au trebuit să se căciulească în faţa rivalului bătrânului Oppenheimer, pentru a putea ieşi din încurcătura pe care tot ei o creaseră. Moştenitorii nu au mai primit niciodată banii înapoi, iar domeniul familiei a trebuit vândut la licitaţie, şaizeci de ani mai târziu[592].

Un alt membru al familiei, Joseph Oppenheimer (cca 1698–1738), care a încercat să-l ajute pe noul duce de Württemberg, începând cu anul 1733, pentru a întemeia un stat autoritarist bazat pe o economie controlată de duce, a devenit o victimă tragică după moartea subită a acestuia, patru ani mai târziu. Oppenheimer fusese arestat în aceeaşi zi – acuzat de subminarea drepturilor comunităţii şi însuşirea veniturilor ei, a fost condamnat la moarte prin spânzurătoare. Cadavrul lui a fost expus public într-o cuşcă de fier. Înălţarea şi decăderea lui Oppenheimer, cunoscut de asemenea drept Süss sau „Jud" (evreul) Süss, a avut efectul unui avertisment pentru evreii care-şi puneau încrederea în neevrei; ulterior, a devenit eroul unui faimos roman de Lion Feuchtwanger.

Semnificativ e faptul că Oppenheimer, care practic a încetat să mai fie evreu în perioada prosperităţii sale, a revenit la ortodoxia strictă în timpul detenţiei, refuzând botezul ca o condiţie a eliberării sale, şi a murit mărturisindu-şi credinţa. Un desen de epocă îl arată proaspăt ras. Şi alţi evrei de curte îşi rădeau bărbile, dar majoritatea refuzau să facă acest lucru. Un elector din Saxonia, care angajase aproximativ douăzeci de familii de evrei la curtea sa, i-a oferit 5.000 de taleri unui patriarh ca să-şi radă barba. Dar omul a refuzat şi prinţul, furios la culme, a cerut să i se aducă foarfecile şi i-a tăiat el însuşi barba. Samson Wertheimer nu numai că nu s-a ras, dar se şi îmbrăca „asemenea unui polonez" (spuneau curtenii). Majoritatea evreilor de curte se căsătoreau în familie, dar asta nu-i împiedica să-şi servească şi comunităţile locale, adeseori asumându-şi rolul de *stadtlan* (negociator oficial). Marele Samuel Oppenheimer avea agenţi care răscoleau Ungaria, Slovacia şi regiunea Balcanilor pentru a-i răscumpăra pe evreii săraci capturaţi în timpul războaielor turco-austriece şi a-i stabili în comunităţi apărate. Evreul de la curte, oricât ar fi fost de bogat sau de puternic, ştia că niciodată nu se afla în deplină siguranţă şi nu trebuia să se uite prea departe pentru a găsi evrei aflaţi la mare

ananghie.

În 1648–1649 evreii din sud-estul Poloniei şi din Ucraina au fost loviţi de o catastrofă. După cum vom vedea, acest episod a căpătat o mare importanţă în istoria poporului evreu din mai multe motive, dar impactul său imediat a fost acela de a le reaminti evreilor de pretutindeni de fragilitatea poziţiei lor şi de puterea şi furia forţelor care puteau să-i lovească fără avertisment. Războiul de Treizeci de Ani a exercitat o tot mai mare presiune asupra resurselor poloneze ce asigurau exportul de alimente. Tocmai datorită reţelelor pe care le aveau în Polonia au reuşit cu atâta succes furnizorii evrei să aprovizioneze diferitele armate implicate în conflict. Dar beneficiarii principali erau latifundiarii polonezi; iar păgubiţii principali – ţăranii polonezi şi ucraineni, care vedeau cum părţi tot mai mari din recoltele lor erau vândute cu un profit uriaş armatelor nesăţioase. Sub sistemul arendei, prin intermediul căruia nobilimea poloneză concesiona evreilor nu numai terenuri agricole, ci şi mijloace fixe, precum mori, fabrici de bere, distilerii, hanuri şi puncte de vămuire la cap de pod, în schimbul unor plăţi fixe, evreii prosperau şi numărul lor creştea vertiginos. Dar sistemul era inerent instabil şi nedrept. Latifundiarii, care nu stăteau la moşie şi erau adeseori mari cheltuitori, exercitau presiuni asupra evreilor, ridicând preţul de câte ori se reînnoia dreptul la arendă; evreii, la rândul lor, exercitau presiuni asupra ţăranilor.

În Ucraina, această nedreptate era şi mai supărătoare, întrucât ambele categorii de opresori, nobilii catolici şi intermediarii evrei, erau de o cu totul altă religie decât ţăranii ortodocşi. Unii lideri evrei îşi dădeau seama de nedreptăţile la care erau supuşi ţăranii, precum şi de pericolul pe care aceştia îl reprezentau pentru evrei. La un conciliu al rabinilor şi mai-marilor comunităţilor, ţinut în Volhinia (Volânia) în 1602, arendaşii evrei au fost, de exemplu, rugaţi să le îngăduie ţăranilor să nu trudească de Sabat şi în timpul sărbătorilor iudaice, ca un semn de bunăvoinţă: „[Evreii] să nu fie nerecunoscători celui Mărinimos, înseşi mărinimiei dăruite; prin ei slăvit fie numele Domnului.”[593] Dar mulţi evrei nu se găseau în poziţia de a-şi manifesta bunăvoinţa, ei înşişi arendând şi rearendând bunurile, obligaţi să-i stoarcă pe ţărani pentru a-şi plăti propriile arende. Neavând de ales, şi-au pus nădejdea în tunuri. Evrei şi polonezi în egală măsură şi-au fortificat oraşele; sinagogile nou construite erau dotate cu ambrazuri pentru tunurile fixate pe acoperişuri.

Ţăranii ucraineni s-au răsculat în 1648, la sfârşitul primăverii, avându-l în frunte pe un aristocrat mărunt, Bogdan Hmelniţki. În sprijinul lor au venit cazacii de pe Nistru şi tătarii din Crimeea. Răscoala era îndreptată în principal împotriva cârmuitorilor polonezi şi a Bisericii Catolice, mulţi nobili şi preoţi polonezi căzându-i victimă. Dar animozitatea principală se îndrepta împotriva evreilor, cu care

ţăranii aveau cele mai dese contacte; numai că, în momentele cele mai critice, polonezii îşi abandonau întotdeauna aliaţii evrei, pentru a-şi salva propria piele. Mii de evrei din sate şi din *shtetl* s-au refugiat, care cum a putut, în marile oraşe fortificate, căutându-şi acolo scăparea, dar acestea s-au dovedit capcane ale morţii. La Tulcin, trupele poloneze i-au dat pe evrei pe mâna cazacilor în schimbul propriilor vieţi; la Tarnopol, garnizoana a refuzat să-i lase pe evrei să intre. Fortăreaţa din Bar nu a rezistat atacului şi evreii au fost măcelăriţi până la ultimul. Un alt masacru a avut loc în Narol. La Nemirov, cazacii au pătruns în fortăreaţă, deghizându-se în polonezi, şi „au omorât aproape 6.000 de suflete în oraş", după cum consemnează o cronică evreiască; „ei au înecat câteva sute în apă, iar pe restul i-au supus la chinuri crunte". În sinagogă au folosit cuţitele rituale pentru a-i omorî pe evrei, apoi au incendiat clădirea, au rupt în bucăţi cărţile sfinte şi le-au călcat în picioare, folosind pielea copertelor pentru sandale.

Nu ştim cu exactitate câţi evrei au murit. Cronicile evreieşti pomenesc de 100.000, 300 de comunităţi fiind distruse. Un istoric modern crede că majoritatea evreilor au scăpat şi că masacrele „nu au fost atât un punct de cotitură esenţial în istoria evreimii poloneze, cât o întrerupere brutală, dar relativ scurtă, în prosperitatea şi expansiunea ei neîntreruptă"[594]. Cifrele cuprinse în cronici sunt, desigur, exagerate, dar poveştile refugiaţilor au avut un efect profund emoţional atât asupra evreilor polonezi, cât şi asupra tuturor celorlalte comunităţi evreieşti[595].

Ca şi în perioadele anterioare, efectul acestei nenorociri a fost acela de a consolida elementele iraţionale şi apocaliptice din iudaism şi, în particular, de a-i face pe evrei extrem de sensibili la semnele izbăvirii mesianice. Optimismul raţionalist al secolului al XII-lea, reflectat de scrierile lui Maimonide, dispăruse în mare măsură către sfârşitul secolului al XIV-lea, pe măsură ce constrângerile la care erau supuşi evreii deveneau tot mai puternice. Misticismul cabalistic strângea tot mai mult în chingile sale clasele superioare evreieşti. Distrugerea şi împrăştierea marii comunităţi spaniole, care avuseseră loc în anii 1490, au accentuat tendinţa spre iraţionalism în două moduri specifice. Întâi, a democratizat Cabala. Dintr-o ştiinţă ezoterică, răspândită pe cale orală printre membrii unei elite instruite sau prin intermediul manuscriselor transmise în secret de la unii la alţii, ea a devenit proprietatea tuturor. Multe manuscrise conţinând fragmente din *Zohar* sau antologii cabalistice erau răspândite peste tot în comunităţile evreieşti. Dezvoltarea artei tipografice în cadrul comunităţilor a avut un efect răsunător. În 1558–1560 au fost tipărite două versiuni complete din *Zohar*, simultan în Cremona şi Mantova. Alte versiuni au urmat în întreaga diaspora evreiască, în Livorno şi

Constantinopol, în Smirna, Salonic şi mai ales în Germania şi Polonia[596]. În versiunile populare, Cabala se amesteca în cele mai multe cazuri cu superstiţiile populare şi cu poveştile agadice vulgarizate, care constituiseră întotdeauna o parte însemnată a religiei de zi cu zi a evreilor de rând. O generaţie sau două mai târziu, era imposibil să se mai distingă o tradiţie de cealaltă: se contopiseră într-o masă densă de folclor magic-mistic.

În al doilea rând, expulzările din Spania au conferit dinamism Cabalei, prin aceea că i-au adăugat un element escatologic concentrat asupra ideii de Sion şi de venire a lui Mesia. Cabala şi volumul tot mai mare de excrescenţe superstiţioase nu mai erau o cale mistică de a-l cunoaşte pe Dumnezeu, devenind o forţă istorică, o modalitate de a accelera mântuirea lui Israel; astfel, chiar esenţa credinţei iudaice a căpătat unele caracteristici ale mişcării de masă.

Procesul a fost sprijinit şi de deplasarea spre Palestina a unui număr mare de evrei exilaţi, precum şi de întemeierea unei şcoli de studii cabalistice în Safed, nordul Galileei. Primul erudit de seamă al acestei şcoli a fost David ben Solomon ibn Abi Zimra, care s-a mutat din Egipt în Safed, fiind cunoscut acolo drept Radbaz. Moshe ben Iacob Cordovero, sau Remak (1522–1570), a realizat prima teologie completă şi sistematică a Cabalei. Dar adevăratul geniu al noii mişcări era Isaac ben Solomon Luria (1534–1572), cunoscut drept ha-Ari, Leul. Tatăl lui era un ashkenaz din Europa central-răsăriteană, care s-a dus la Ierusalim şi s-a însurat cu o tânără sefardă. Prin urmare, în răspândirea culturii cabalistice, Luria poate fi socotit ca o punte între cele două comunităţi. El însuşi a crescut în Egipt sub oblăduirea unui unchi, colector de impozite. A devenit negustor, specializându-se în comerţul cu piper şi porumb. Luria a reprezentat un minunat exemplu al tradiţiei iudaice că afacerile nu sunt incompatibile cu viaţa intelectuală sau chiar cu cele mai intense speculaţii mistice. Şi-a petrecut toată viaţa studiind şi făcând negoţ. Un semn al democratizării Cabalei îl constituia faptul că Luria ascultase cu aviditate legendele încă din fragedă copilărie. Dar ca tânăr a devenit expert în Cabala ortodoxă, nonmistică. Unul dintre harurile sale era acela de a putea să împace cele două forme de Cabală şi să treacă de la una la alta cu uşurinţă. Scria puţin. Singura carte despre care se ştie că a scris-o el este un comentariu la „Cartea despre Ceea ce este ascuns” din *Zohar*. În Safed s-a mutat doar către sfârşitul vieţii, după ce a petrecut anii 1569–1570 cugetând la *Zohar* pe o insulă de pe Nil. Dar, odată ajuns în Safed, el a exercitat un efect charismatic asupra cercului larg de învăţăcei pe care i-a strâns în jurul său. Aceştia i-au memorizat învăţătura şi mai târziu i-au transpus-o în scris (aşa cum, în anii 1930, au făcut discipolii lui Wittgenstein). Personalitatea sa radia nu numai sfinţenie, ci şi putere şi autoritate. Unii credeau că era însuşi

Mesia. Părea să înţeleagă limbajul păsărilor. Adeseori le vorbea profeţilor. Se plimba în jurul oraşului Safed împreună cu elevii săi şi, intuitiv, le arăta mormintele neidentificate ale sfinţilor. După care se întorcea la activitatea lui de import-export. Ultimele calcule de contabilitate le-a făcut cu trei zile înainte de a muri. Moartea lui prematură a dat naştere la poveşti despre înălţarea lui la cer şi n-a trecut mult până când numele lui a fost asociat cu tot felul de miracole pe care le-ar fi săvârşit[597].

Iniţial, Luria şi-a câştigat influenţa învăţându-şi elevii cum să ajungă în stări intense de meditaţie prin concentrarea totală asupra literelor din numele divine. Asemenea majorităţii cabaliştilor, el credea că literele Torei şi numerele pe care acestea le simbolizau ofereau mijloacele de a ajunge direct la Dumnezeu. O asemenea licoare, odată înghiţită, are un efect foarte puternic. Dar Luria avea şi o teorie cosmică, în legătură directă şi imediată cu credinţa în Mesia, o teorie ce va exercita cea mai mare influenţă dintre toate ideile mistice iudaice. Cabala enumera toate straturile diferite ale cosmosului. Luria susţinea că misterele iudaice reprezentau un simptom al dezmembrării cosmosului. Învelişurile sale sfărâmate, numite *klipot*, sunt rele, cu toate acestea conţin mici scântei, *tikim*, din lumina divină. Lumina aceasta ţinută prizonieră nu este altceva decât exilul evreilor. Chiar şi divina *Shechina* face parte din lumina prizonieră, supusă influenţelor nefaste. Poporul evreu are o semnificaţie dublă în cosmosul dezmembrat, atât ca simboluri, cât şi ca agenţi activi. Ca simboluri, nedreptăţile săvârşite asupra lor de către neevrei arată cum răul poate să rănească lumina. Dar ca agenţi, ei au sarcina de a reface cosmosul. Prin respectarea strictă a Legii, ei pot să elibereze scânteile de lumină prinse în învelişurile cosmice. După împlinirea acestei restituţii, Exilul Luminii va lua sfârşit, Mesia va veni şi astfel va avea loc mântuirea.

Atracţia pe care teoria aceasta o exercita asupra evreilor de rând consta în faptul că le permitea să creadă că aveau o anume putere asupra destinului lor. În Antichitate, luptaseră împotriva neevreilor şi a răului, şi pierduseră. În Evul Mediu, au acceptat pasivi nedreptăţile ce li s-au făcut – şi nu s-a întâmplat nimic; soarta lor s-a înrăutăţit şi mai mult. Acum li se spunea că erau actori cu oarecare putere într-o dramă cosmică, căci, cu cât erau mai mari catastrofele în care erau implicaţi evreii, cu atât puteau fi mai siguri că drama se apropia de un moment de criză. Prin însăşi pietatea lor, ei puteau să accelereze şi să rezolve criza, generând un mare val de rugăciuni şi devoţiune care avea să-l poarte pe Mesia spre triumf.

Totuşi, răspândirea mesianismului cabalistic printre evrei a durat mai mult de un secol. Unul dintre motivele pentru care Maimonide se împotrivea atât de mult speculaţiilor concrete în legătură cu Mesia şi căuta să prezinte epoca mesianică însăşi în termeni cât mai raţionali,

aproape triviali, ca fiind o vreme când toţi evreii se vor apuca foarte intens de studiu, era acela că se temea că ceea ce el numea „prostimea”[598] va fi cuprinsă de o stare de mare agitaţie şi va aclama un fals Mesia, după care va cădea într-o stare adversă de mare dezamăgire demoralizată. Teama lui s-a dovedit justificată. Expulzările din 1492 erau privite ca fiind durerile naşterii lui Mesia. În 1500–1502, în nordul Italiei, rabi Asher Lemlein predica Venirea iminentă. Şi, într-adevăr, au apărut tot felul de Mesia. În 1523, un tânăr convingător, probabil un evreu falash din Etiopia, a sosit la Veneţia. Una dintre poveştile lui era aceea că descindea din regele David. Alta era că tatăl lui era un anume rege Solomon, iar fratele său un rege Iosif, cârmuitor al triburilor pierdute Reuben (Ruben), Gad şi Manase. De unde şi numele sub care era cunoscut, David Reubeni. I-a convins pe mulţi evrei şi, pentru o vreme, şi pe câţiva prinţi creştini. Dar a sfârşit într-o închisoare spaniolă. Poveştile sale l-au inspirat pe un alt pretendent, Solomon Molcho, care susţinea la Roma, în 1530, că era însuşi Mesia. Doi ani mai târziu era ars de viu[599].

Aceste fiascouri – căci au fost şi altele – i-au descurajat pe eruditi să mai folosească metoda cabalistică pentru a discerne semnele mântuirii. Iosef Caro, care s-a dus la Safed, a ignorat în mod deliberat Cabala, atât în versiunea academică, cât şi în cea populară a codului său, nefăcând nimic să încurajeze speculaţiile mesianice. A scris, în schimb, un jurnal mistic în care apare un mentor miraculos, sau un *maghid* – Mishna personificată[600]. Majoritatea rabinilor rămâneau impasibili la mesianism, întrucât nu era câtuşi de puţin limpede ce rol aveau să joace rabinii în epoca mesianică. Cel mai strălucit elev al lui Luria, Haim Vital (1542–1620), nu a făcut niciun efort să ducă teoria maestrului său mai departe, în rândul maselor. Ultima parte a lungii sale vieţi şi-a petrecut-o ţinând ascunse cele mai multe dintre învăţăturile primite de la Luria. Totuşi, în *Cartea viziunilor*, alcătuită de el în 1610–1612, o scriere autobiografică ce înregistrează aproape o jumătate de secol de vise, spune foarte clar că era convins că Luria ar fi meritat să devină Mesia şi că el însuşi ar putea avea această chemare. Iată unul dintre vise: „Am auzit răsunând o voce: «Mesia vine şi Mesia se află în faţa mea.» A suflat într-un corn şi mii şi zeci de mii din Israel s-au strâns în jurul lui. El ne-a spus: «Veniţi cu mine şi veţi vedea răzbunarea pentru distrugerea Templului.»”[601] Mai mult chiar, la 1630, cea mai mare parte a învăţăturii lui Luria, revăzută de Vital şi de celălalt elev eminent al maestrului, Iosef ibn Tabul, fusese deja tipărită, bucurându-se de numeroşi cititori.

Din Safed, Cabala lurianică s-a răspândit treptat în comunităţile din Turcia, Balcani şi Europa răsăriteană. În Polonia, unde existau tiparniţe evreieşti, în Lublin şi în alte localităţi a avut un impact puternic şi de proporţii întinse. Către sfârşitul secolului al XVI-lea, era

privită în aceste regiuni ca o componentă normativă a iudaismului. Rabi Ioel Sirkis hotăra într-un *responsum* că „acela care se opune ştiinţei Cabalei” risca „să fie excomunicat”. În prima jumătate a secolului al XVII-lea, în aglomeratele *shtetl*-uri şi cartiere-ghetou din Polonia, Lituania şi Ucraina, această formă de iudaism, de la misticismul snob şi pietatea ascetică la o extremă a spectrului, şi până la superstiţiile prosteşti la cealaltă extremă, a devenit religia esenţială a comunităţii.

O mare parte a superstiţiilor din ghetouri era străveche. Deşi, în întregul ei, Biblia însăşi conţinea în mod surprinzător foarte puţine referiri la îngeri şi diavoli, ea a început să pătrundă în iudaism într-o perioadă rabinică timpurie, căpătând statut oficial în Agada. Povestirile miraculoase referitoare la Luria circulaseră şi în legătură cu primii înţelepţi. Hilel, ca şi Luria, putea înţelege limbajul păsărilor – şi al tuturor animalelor, chiar şi al copacilor şi al norilor. Înţelepţii se ocupaseră de tot felul de fabule morale. Se spunea că Iohanan ben Zakai, învăţăcelul lui Hilel, „cunoştea parabolele spălătorilor de rufe şi fabule cu vulpi”. Despre rabi Meir se zice că ar fi cunoscut trei sute de fabule cu vulpi. Înţelepţii sunt cei care au introdus diavolul în religia iudaică. Dificultatea consta în faptul că, deşi Biblia condamna vrăjitoria („Pe vrăjitori să nu-i lăsaţi să trăiască!” – Ieşirea 22:18) şi în ciuda credinţei iudaice că toate acţiunile erau voite de Dumnezeu şi numai de el, eliminând astfel orice fel de dualism, în texte stăruiau totuşi câteva relicve de străveche magie albă şi neagră, fiind oarecum implicit consfinţite. Clopoţeii purtaţi pe veşmintele lor de către marii preoţi aveau menirea de a-l alunga pe diavol. La fel şi filacterele, unul dintre cele mai respectate însemne ale pietăţii evreieşti mature. Deşi puţini la număr, existau diavoli în Biblie: Mevet, spiritul morţii, Lilith, hoaţa de copii (uneori sub formă de bufniţă), Reshef, spiritul molimelor, Dever – un alt spirit al bolilor, Belial, un fel de comandant al diavolilor, Satan, liderul forţelor opuse lui Dumnezeu, Azazel, spiritul din pustietate, considerat ţapul ispăşitor[602]. Prin urmare, invadarea iudaismului de către diavoli, între 150 î. Cr. şi 300 d. Cr., avea oarecare precedente. Inutil de precizat, Hilel putea înţelege şi limba diavolilor. Diavolii se deosebeau unii de alţii, deşi, conform lui Isaac din Acra, niciunul nu avea degete mari la mâini. Unii, cum erau Satan şi Belial, erau nişte diavoli straşnici, cu care nu era de glumit. Alţii erau spirite rele sau necurate, numite *ru'ah tezazit* în Talmud. Intrau în om, îl posedau, vorbeau prin gura lui. Literatura cabalistică scrisă de discipolii lui Luria era plină de asemenea creaturi dezgustătoare care, în ghetourile evreilor ashkenazi, mai ales în Polonia, au ajuns să fie cunoscuţi sub numele de *dibuk*. Aceeaşi literatură arăta cum puteau fi exorcizaţi de către un om învăţat şi sfânt, *baal shem*, care mântuia sufletul posedat, folosind una dintre

„scânteile” lui Luria. Apoi erau strigoii, *kesilim* ori *lezim*, care aruncau cu obiecte, lovindu-i, de exemplu, pe oamenii care lăsau deschise cărţile sfinte. Erau şi diavoliţe, şi altele în afară de Lilith, una dintre ele fiind Regina din Saba. Evreii din ghetou credeau că era periculos să bei apă atunci când se schimbau anotimpurile, pentru că aceea era vremea la care diavoliţele aruncau sânge menstrual nefast în fântâni şi izvoare.

Pentru a lupta împotriva unor asemenea draci, a apărut armata îngerilor. În unele cazuri, şi aceştia erau recunoscuţi de textul biblic. Îngeri precum Mihail, Gabriel, Rafael şi Metatron beneficiau de alfabete speciale, derivate din scrierea cuneiformă străveche sau din litere ebraice nemaifolosite, care conţineau adesea cercuri mici ce arătau ca nişte ochi. Literele erau scrise pe amulete sau pe alte obiecte cu efect miraculos, pentru a alunga spiritele rele. O altă metodă de a le alunga era aceea de a pronunţa anumite combinaţii de litere. Ca de exemplu, numele dracului în aramaică, transcris drept *abracadabra*; altă combinaţie era *shabriri*, după numele diavolului orbirii[603]. Magia combinaţiilor de litere, activată prin folosirea numelor tainice ale lui Dumnezeu şi ale îngerilor în diferite formule speciale, era cunoscută drept „Cabala practică”. În teorie, doar oameni de o mare sfinţenie puteau – şi aveau voie – să practice această magie albă. În mod concret însă, amuletele protectoare erau produse în masă şi circulau nestingherite în ghetou. Magia neagră era invocată prin folosirea „numelor nelegiuite”. După cum stă scris în *Zohar*, sursele acestei magii interzise erau înseşi frunzele Pomului Cunoştinţei din Facerea. Azael şi Aza, îngerii căzuţi, îi deprindeau cu asemenea taine pe vrăjitorii care se duceau până la Munţii Întunericului pentru a le învăţa. Cabaliştii virtuoşi aveau tot dreptul să le afle, dar numai în scopuri teoretice. În practică, în ghetou se făceau nenumărate vrăji aducătoare de nenorociri.

Cel mai surprinzător exemplu de magie era crearea golemului, un om artificial în care un *baal shem*, maestru al numelui, putea să insufle viaţă pronunţând unul dintre tainicele nume divine, după o anumită formulă. Ideea are ca sursă povestea creării lui Adam, dar cuvântul ca atare apare doar o singură dată în Biblie, într-un pasaj misterios din Psalmi[604]. În jurul golemului s-au strâns însă legendele talmudice. Despre Ieremia se spune că ar fi făcut un golem. Altul a fost făcut de Ben Sira. Între secolele al XV-lea şi al XVII-lea, ideea a prins tot mai multă putere, încât capacitatea de a face un golem era atribuită multor oameni de mare sfinţenie şi cunoscători profunzi ai Cabalei. Golemul era adus la viaţă pentru a înfăptui tot felul de sarcini, inclusiv aceea de a-i apăra pe evrei de duşmanii lor neevrei. Teoretic, un golem prindea viaţă atunci când în gura lui era pus numele tainic al lui Dumnezeu, cu literele ordonate corect; prin schimbarea ordinii

literelor, el era dezactivat. Uneori însă, golemul nu mai putea fi stăpânit, moment în care devenea imprevizibil – de unde şi poveştile de groază ţesute pe marginea acestui subiect.

Diavolii, îngerii, golemii şi alte apariţii misterioase constituiau fauna principală a folclorului de ghetou, ducând la nenumărate practici superstiţioase. Confereau o extraordinară consistenţă vieţii în cadrul ghetoului, care era în acelaşi timp înspăimântătoare şi mângâietoare, întotdeauna intensă, bogată şi tulburătoare. Unele dintre obiceiurile curente în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea au apărut descrise într-o lucrare publicată la Londra, în 1738, numită *The Book of Religion, Ceremonies and Prayers of the Jews* (*Cartea religiilor, ceremoniilor şi rugăciunilor evreilor*), atribuită lui Gamaliel ben Pedahzur, dar de fapt scrisă de un apostat, Abraham Mears. Se spune că spiritele rele puteau fi găsite în vârtejurile de praf şi în grămezile de gunoaie. Spiritele rele puteau să facă rău cuiva în întuneric, dar numai dacă persoana respectivă era singură. Când era vorba de două persoane, fantoma apărea, dar nu făcea niciun rău; iar dacă erau trei, nu putea să facă nimic. Vrăjitoarele puteau să facă rău dacă găseau oale aruncate sau coji de ouă ce nu fuseseră sfărâmate în bucăţi, sau capete de legume legate mănunchi. Cele mai multe poveşti de acest soi erau legate de înmormântări şi nunţi. Astfel, dacă doreai să ceri iertare unui mort căruia îi pricinuiseşi un rău, trebuia să stai la capătul sicriului, să-l ţii pe mort de degetul mare de la picior şi să-i ceri iertare; dacă începea să-i curgă sânge din nas însemna că nu te-a iertat. Dacă spărgeai un pahar la nuntă însemna că alungi ghinionul. „Celibatarii", scria autorul, „doresc în general să poarte cu ei un ciob dintr-o oală de pământ, crezând că asta îi va face să se însoare curând". Treptat, superstiţia a pătruns în medicina populară:

> *Unele femei zic că pot să vindece toate Bolile ce par să fie pricinuite de Deochi, prin Afumare: unul din Veşmintele purtate de Pacient este trimis la numita Doftoreasă, care îl ţine deasupra fumului ce iese dintr-un Amestec de plante numai de ea ştiut, în timp ce rosteşte câteva cuvinte deasupra Veşmântului, iar Veşmântul este dat iute înapoi Pacientului, pentru a-l pune pe sine fără întârziere; Uşurarea nu întârzie niciodată să apară, afară doar dacă Boala se află în el cu mult înainte ca Bătrâna să-i fi afumat veşmântul. Preţul obişnuit pentru afumarea unei Căciuliţe de Copil este un şiling. Pantalonaşii unei Femei, doi şilingi. Pantalonii unui Bărbat, o jumătate de coroană. NB: Evreii spanioli plătesc mai mult, pentru că Afumătoarele sunt Nemţoaice*[605].

Folclorul de ghetou se concentra în jurul diavolilor şi al păcatului, în special primul dintre păcate, în jurul transmigrării sufletelor şi mai ales în jurul lui Mesia. Credinţa în Mesia era suma şi punctul

culminant al întregii credinţe în supranatural din ghetou, deoarece avea suprema confirmare a religiei iudaice ortodoxe. Cel mai erudit şi mai raţional rabin, precum şi cel mai umblat prin lume negustor credeau în venirea lui Mesia la fel de pătimaş ca şi soţia semianalfabetă a unui umil lăptar. Mesia avea legături cu poveştile despre triburile pierdute, întrucât se credea în mare măsură că, pentru a reinstaura regatul lui Dumnezeu pe pământ, Mesia va chema triburile din exilul lor îndepărtat, iar acestea vor veni, ca o puternică armată, pentru a-l pune conducător pe tronul regelui David. Nu un modest povestitor de ghetou, ci însuşi marele comentator al Mishnei, Ovadia ben Avraham Iare din Bertinoro, a descris, în 1489, bazându-se pe relatările „negustorilor musulmani demni de încredere", cum o „călătorie de cincizeci de zile prin deşert" te aducea la „marele râu Sambation". Acolo, „copiii lui Israel trăiesc precum un fir de tort […] sfinţi şi puri precum îngerii; printre ei nu se află păcătoşi. Pe pământurile din afara râului Sambation, copiii lui Israel sunt câtă frunză şi iarbă, regi şi stăpâni, dar nu sunt la fel de puri şi de sfinţi precum cei care trăiesc pe pământurile dinăuntrul râului"[606]. Aceste milioane viermuitoare vor forma legiunile armatei cuceritoare a lui Mesia.

Istoria a demonstrat, în mod repetat, că ceea ce ajută la răspândirea mai rapidă a unei idei religioase este descrierea practică şi limpede a mecanismului salvării. Exact acest lucru îl oferea Cabala lurianică: o descriere a felului în care, prin rugăciuni şi pietate, evreii de rând puteau să grăbească apropierea epocii mesianice. Ideile lui Luria, în forma lor elevată şi cea populară, s-au răspândit cel mai mult şi mai rapid în rândurile generaţiei născute în anii 1630. Marele istoric Gershom Scholem, care şi-a petrecut viaţa studiind impactul misticismului cabalistic asupra societăţii iudaice, a scos în evidenţă universalitatea convingerii vehiculate de către comunităţile evreieşti, la mijlocul secolului al XVII-lea, anume că lumea se afla în pragul unor mari evenimente[607]. Seria de catastrofe care s-a abătut asupra evreilor ashkenazi în Europa răsăriteană începând cu 1648, culminând cu războiul suedez de la sfârşitul anilor 1650, a constituit un factor major în trezirea speranţelor mesianice. Cu cât era mai mare dezastrul, cu atât era aşteptată cu mai multă ardoare eliberarea. În anii 1650 şi 1660, comunităţile evreieşti de peste tot se confruntau cu necesitatea de a găzdui mii de refugiaţi, încât activităţile de strângere de fonduri pentru sprijinirea acestora au contribuit la generarea fermentului aşteptării. Dar, mulţumită doctrinei lurianice, speranţele mesianice înfloreau chiar şi în comunităţile îndepărtate, cum era aceea din Maroc, unde nu se ştia nimic despre dezastrele din Polonia. Surescitarea atinsese cote înalte în special în Salonic şi în Balcani, în Constantinopol şi Turcia, în Palestina şi Egipt; dar nici centrele

comerciale mari, precum Livorno, Amsterdam şi Hamburg nu au scăpat de aceste emoţii. I-a cuprins în egală măsură pe bogaţi şi săraci, pe învăţaţi şi ignoranţi, comunităţi aflate în pericol şi pe acelea care se simţeau în siguranţă. În anii ’60 ai secolului al XVII-lea, sute de comunităţi evreieşti răspândite pe două continente erau unite prin sentimentul că procesul lurianic era practic încheiat şi că Mesia va veni curând. Superstiţia populară şi misticismul savant deveniseră un corp comun.

Ca la un semn, pe 31 mai 1665, Mesia şi-a făcut apariţia, fiind proclamat ca atare în Gaza. Se numea Shabetai Tzvi (1626–1676). Dar omul din spatele acestei apariţii, creierul conducător, teoreticianul-şef şi impresarul întregului fenomen era un localnic, un anume Abraham Nathan ben Elisha Haim Ashkenazi, cunoscut drept Nathan din Gaza (cca 1643–1680), un tânăr erudit, cu o minte sclipitoare, inventiv şi descurcăreţ. Se născuse la Ierusalim, ca fiu al unui cărturar rabinic şi cabalist respectat de comunitate; însurându-se cu fiica unui negustor bogat din Gaza, s-a mutat să trăiască acolo. În 1664, s-a apucat să studieze cu asiduitate Cabala lurianică. Nu i-a trebuit mult să devină un adevărat expert în tehnicile lurianice de meditaţie şi inducere a extazului. La începutul anului 1665, intra în stări de transă prelungite, în care avea tot felul de viziuni. Semnificativ este faptul că încă de pe atunci modifica în aşa fel conceptele lurianice, încât să le facă să se potrivească proiecţiei speciale asupra lui Mesia pe care o alcătuia în mintea lui. Nathan era un exemplu remarcabil pentru un anume arhetip al evreului extrem de imaginativ şi de periculos, care urma să capete o importanţă extraordinară în întreaga lume după ce intelectul iudaic avea să scape de sub tutela religiei. Putea să elaboreze un întreg sistem de explicaţii şi preziceri de fenomene, care se dovedea atât extrem de plauzibil, cât şi suficient de imprecis şi flexibil pentru a cuprinde evenimente noi – şi adeseori foarte neplăcute – atunci când acestea surveneau. Avea harul de a-şi prezenta cu o putere de convingere uluitoare şi cu mult aplomb propria teorie despre tipul proteic, cu acea capacitate intrinsecă a sa de a absorbi fenomene noi printr-un proces de osmoză. Marx şi Freud aveau şi ei să exploateze o capacitate asemănătoare a propriilor teorii.

Când încă se mai găsea în Ierusalim, Nathan a avut ocazia să-l cunoască pe Shabetai Tzvi, care era cu 18 ani mai în vârstă decât el şi o persoană vestită pentru excentricităţile sale. Nathan nu i-a acordat lui Tzvi prea multă atenţie. Totuşi, după ce a asimilat doctrina Cabalei lurianice şi şi-a dezvoltat – spre propria satisfacţie – puteri vizionare şi profetice, Nathan şi-a amintit de cazul Tzvi şi l-a atras în sistemul său. Tzvi îi era inferior lui Nathan din toate punctele de vedere: ca erudiţie, ca inteligenţă, ca inventivitate; în schimb, avea ingredientul necesar pentru a deveni un posibil Mesia: egocentrismul. Se născuse la

Smirna, la acea vreme un centru comercial în plină expansiune, unde tatăl său era agentul unor firme olandeze şi engleze. Avea doi fraţi care făceau carieră în negoţ. El era genul studios, urmase o şcoală rabinică, o absolvise la 18 ani, după care s-a apucat să studieze Cabala. Avea caracteristicile a ceea ce mai târziu urma să se numească un maniaco-depresiv. După perioade de exaltare şi hiperactivitate, urmau brusc crize de depresie profundă. Nu este un lucru neobişnuit printre misticii tuturor religiilor şi sunt considerate ca provenind de la Dumnezeu – Dumnezeu „ilumineaza", apoi „Îşi ascunde chipul". Prin urmare, transformările bruşte nu diminuează în mod necesar reputaţia de sfinţenie a subiectului. Din nefericire pentru Tzvi, în timpul fazelor maniacale obişnuia să încalce legea şi să hulească. Pronunţa numele interzis al lui Dumnezeu. Unea trei sărbători în una singură şi le celebra simultan. A încheiat o căsătorie mistică cu Tora sub baldachinul căsătoriilor. În urma masacrelor din 1648, a avut inspiraţia să se proclame de unul singur Mesia. Ca mulţi alţi mistici, voia să facă şi să legitimeze tot felul de lucruri interzise. Astfel, a invocat o binecuvântare pentru „Cel care îngăduie ceea ce nu este îngăduit". În anii 1650 a fost expulzat pe rând din Smirna, Salonic şi Constantinopol. Alteori, starea lui de spirit era placidă şi normală, şi chiar căuta să se trateze pentru ceea ce el considera a fi închipuiri diabolice. Apoi impulsurile rele îl cuprindeau din nou. A fost căsătorit şi a divorţat de două ori, niciuna dintre căsătorii nefiind consumată. În 1664, pe când se afla la Cairo, în plină criză maniacală, s-a însurat pentru a treia oară cu o fată pe nume Sara, o refugiată din calea masacrelor, a cărei reputaţie era dubioasă. Dar şi pentru această întâmplare exista un precedent profetic: oare nu se însurase Osea cu o prostituată? Totuşi, în iarna următoare, a încercat încă o dată să ceară ajutor pentru a-şi exorciza demonii. Auzise că un tânăr cabalist, pe nume Nathan, avea viziuni extraordinare. S-a dus la el în primăvara anului 1665.

S-au întâlnit în aprilie, dată la care Nathan avusese deja viziunea în care apărea cu pregnanţă acel pretendent la rolul de Mesia, pe care şi-l amintea din Ierusalim. Prin urmare, când Tzvi şi-a făcut apariţia în casa lui, cerându-i ajutorul, Nathan a considerat că evenimentul era providenţial. Departe de a exorciza demonii lui Tzvi, Nathan şi-a concentrat extraordinara sa putere de argumentaţie şi inventivitate pentru a-l convinge pe Tzvi că pretenţiile sale mesianice erau autentice şi trebuiau împlinite. Atunci şi în tot ceea ce a urmat, Nathan s-a dovedit extrem de talentat în a adapta biografia şi caracteristicile lui Tzvi la structura textelor canonice şi apocrife, precum şi la teoria luriană – în special în forma modificată de el. Astfel că l-a întâmpinat pe Tzvi ca pe un adevărat Mesia, iar Tzvi, convins încă o dată de acest adevăr, a intrat într-o nouă fază

maniacală. Avându-l alături pe zelosul Nathan, el s-a proclamat Mesia în public, de data asta fiind acceptat ca atare. Curând avea să călătorească prin Gaza călare, aclamat ca un rege şi numind ambasadori care să adune în oraş toate triburile lui Israel.

Spre deosebire de pretinşii Mesia de dinaintea lui, din secolul al XVI-lea, candidatura lui Tzvi a fost concepută şi prezentată nu numai în contextul învăţăturii ortodoxe pe care o stăpâneau atât el, cât şi impresarul său, ci şi în termeni specifici ştiinţei lurianice, cu care întreaga comunitate iudaică era de-acum familiarizată. Momentul era cel mai potrivit – dispoziţia intelectuală era şi ea cea mai potrivită. Nathan Profetul, „lampa sfântă", ardea cu convingere şi radia cunoştinţe precise. Tzvi Mesia răspândea în jur farmec şi un aer de superioritate îngăduitoare, demnă de un rege. Combinaţia asta avea un efect nemaipomenit asupra locuitorilor din Gaza. Înşişi rabinii se alăturau aclamaţiilor mulţimii. În Ierusalim, succesul a fost ceva mai moderat; mulţi rabini (printre care şi bătrânul mentor al lui Nathan) n-au recunoscut pretenţiile lui Tzvi, reuşind până la urmă să-l alunge din oraş pe noul Mesia. Cu toate acestea, autorităţile din Ierusalim voiau să se asigure pentru orice eventualitate. Drept care nu au trimis scrisori către comunităţile evreieşti, prin care să avertizeze asupra unei posibile imposturi. Acolo şi în alte părţi, rabinii sceptici preferau de obicei să-şi pună lacăt la gură. Mai ales că peste tot majoritatea rabinilor se lăsase convinsă. Mai târziu, după ce buba s-a spart, mulţi au susţinut că se opuseseră falselor pretenţii ale lui Tzvi. Documentele, în schimb, după cum arată şi Scholem, conţin o cu totul altă poveste.

Aşadar, în anul 1665 şi în cea mai mare parte a anului 1666, nu s-a luat nicio atitudine oficială împotriva noului Mesia. Scrisorile măiestrit formulate sau scrise de Nathan, prin care se anunţa evenimentul şi care erau trimise în comunităţile evreieşti din toată lumea, au rămas fără răspuns. Desigur, majoritatea evreilor se aşteptau la miracole care să anunţe venirea lui Mesia. Erau însă destule voci cu autoritate – printre care şi a lui Maimonide – care să spună că acest lucru nu se va întâmpla. Mai mult chiar, Nathan anticipase lipsa miracolelor printr-o adaptare inteligentă a teoriei lurianice. El susţinea că, întrucât Mesia fusese conjurat prin rugăciunile şi pietatea poporului evreu, rezulta în mod logic că pentru sprijinirea misiunii lui era suficientă credinţa pură, autentică. Prin urmare, nici el şi nici profetul său nu erau nevoiţi să facă miracole. De fapt, măsurile de precauţie ale lui Nathan nu au fost necesare. Căci miracole au avut loc – numai că în altă parte. Era o urmare spontană a obiceiului evreilor de a răspândi veşti despre dezastre şi victorii, în scrisori lungi şi surescitate, adesea bazate doar pe zvonuri. Astfel, Constantinopolul a scris oraşului Livorno, relatând despre minuni care se petrecuseră la Cairo. Veşti despre miracole petrecute la Salonic au

fost transmise din Roma către Hamburg, ajungând în Polonia. Primul anunţ primit de evreii din vest nu se referea câtuşi de puţin la Tzvi, ci la cele zece triburi pierdute, despre care se spunea ba că se adunau în Persia, ba în Sahara, şi că ar fi pornit în marş spre Mecca – ori poate spre Constantinopol.

În septembrie 1665, Nathan a scris o epistolă lungă, în care prezenta programul lui Mesia. Misiunea acestuia – scria el – depăşise de-acum sistemul lurianic, deschizând o nouă fază în istorie. Avea puterea de a-i absolvi el însuşi de păcate pe toţi păcătoşii. Întâi va lua coroana de pe capul Turciei şi-l va preschimba pe sultan în sluga sa. Apoi se va duce la râul Sambation, pentru a reuni acolo triburile şi a se însura cu Rebeca, fiica în vârstă de 13 ani a lui Moise, care între timp a reînviat. În timpul absenţei sale, turcii s-ar putea răscula şi ar putea produce necazuri evreilor. Prin urmare, era nevoie ca toţi evreii să se apuce neîntârziat să facă penitenţe. Până una-alta, Tzvi însuşi pornise în marş triumfal spre nord, oprindu-se întâi la Alep, apoi la Smirna şi continuându-şi de acolo drumul spre Constantinopol; acesta a fost momentul în care a izbucnit isteria în masă. Tzvi a sporit-o, revenind la obiceiurile lui maniacale. „Pronunţa Numele Inefabil, mânca grăsimi [neîngăduite] şi făcea tot felul de alte lucruri împotriva lui Dumnezeu şi a Legii sale, obligându-i chiar şi pe alţii să facă la fel”, ne spune o relatare de epocă[608]. Dacă un rabin cuteza să protesteze, mulţimea care-l însoţea de-acum pe Tzvi peste tot era gata să-i atace casa. În Smirna, Tzvi însuşi a apucat un topor, s-a îndreptat cu el în mână spre uşa unei sinagogi sefarde care refuza să-l recunoască şi a pătruns cu forţa. Odată intrat, i-a denunţat pe rabinii sceptici drept animale spurcate, a luat un sul sfânt în braţe şi a cântat un cântec de dragoste spaniol, a anunţat data exactă a mântuirii, pe 18 iunie 1666, a proclamat detronarea iminentă a sultanului turc şi a împărţit regatele lumii între adepţii săi cei mai apropiaţi. Când unul dintre rabinii protestatari aflaţi acolo i-a cerut să aducă dovezi în acest sens, Tzvi l-a excomunicat pe loc, punând mulţimea să pronunţe numele interzis ca dovadă a credinţei lor în el. Apoi le-a „eliberat” pe femeile evreice, absolvindu-le de blestemul Evei, şi a trimis mesageri la Constantinopol pentru a-i pregăti sosirea, el plecând spre acel oraş într-o ambarcaţiune, pe data de 30 decembrie 1665.

În iarna 1665–1666 şi aproape în tot anul următor, lumea iudaică a clocotit. Răspunzând apelurilor lui Nathan la penitenţă – îndemnurile sale fiind tipărite în număr mare la Frankfurt, Praga, Mantova, Constantinopol şi Amsterdam –, evreii se rugau, ţineau post şi făceau tot timpul băi rituale. Se întindeau pe zăpadă în pielea goală. Se biciuiau. Mulţi şi-au vândut toate lucrurile şi au pornit în pelerinaj spre Ţara Sfântă, în speranţa de a-l vedea pe Mesia. Unii credeau că o să fie transportaţi pe nori. Alţii şi-au cumpărat locuri pe diverse

corăbii. Abraham Pereira, vestit pentru faptul că era cel mai bogat evreu din Amsterdam, a plecat cu tot avutul şi întreaga sa gospodărie spre Palestina, deşi corabia lui nu a ajuns mai departe de Livorno. S-au scris poeme, au fost tipărite cărţi şi datate în „primul an al reînnoirii profeţiei şi a regatului". Se organizau procesiuni publice. O parte a agitaţiei acesteia era generată de milenariştii creştini, care credeau că 1666 era un an magic. În diverse oraşe poloneze au izbucnit răscoale, iar în mai Coroana a interzis orice altă demonstraţie din partea populaţiei evreieşti. Fervoarea evreilor a stârnit reacţii şi în lumea islamică, unele de simpatie, altele ostile, ceea ce a făcut ca autorităţile turceşti să se alarmeze.

Prin urmare, când corabia lui Tzvi a ajuns în apele turceşti, în februarie 1666, a fost imediat reţinută şi Mesia a fost dus pe ţărm în lanţuri. S-a bucurat totuşi de o captivitate civilizată, avea chiar voie să primească vizitatori. În încercarea de a lămuri evenimentele, astfel încât să se potrivească teoriei lui, Nathan a explicat că prizonieratul lui Mesia nu era decât simbolic şi exterior, reflectând, de fapt, lupta sa interioară cu forţele răului care împiedicau scânteile divine să strălucească. Închis în fortăreaţa Gallipoli, Tzvi nu a renunţat la pretenţiile sale şi, din cât se pare, delegaţiile de evrei care plecau de la el aveau un aer destul de fericit. O investigaţie întreprinsă de comunitatea din Veneţia a avut drept rezultat un răspuns încurajator din partea evreilor din Constantinopol, prezentat din precauţie sub forma unui raport comercial: „Am cercetat problema şi am examinat mărturiile lui rabi Israel, căci ceea ce vrea el să vândă se află chiar aici, sub ochii noştri. Am ajuns la concluzia că sunt foarte valoroase […] dar trebuie să aşteptăm până în ziua târgului celui mare."[609] Însă ziua respectivă, fixată în vara lui 1666, a trecut. La începutul lui septembrie, Tzvi a fost vizitat de un cabalist polonez, Nehemia ha-Cohen, care s-ar părea că era un complice al turcilor, ori poate un Mesia rival. L-a luat la întrebări pe Tzvi în legătură cu pretenţiile sale de a fi Mesia, a găsit că răspunsurile nu fuseseră satisfăcătoare şi l-a denunţat turcilor drept un impostor. Pe 15 septembrie, Tzvi a fost adus în faţa consiliului, sau divanului, din Constantinopol, în prezenţa sultanului, care a asistat, stând ascuns într-un alcov cu grilaj. Tzvi a negat că ar fi pretins vreodată că e Mesia. Atunci a fost pus să aleagă între convertirea la islam sau condamnarea la moarte. Îmboldit de doctorul sultanului, un evreu apostat, a luat turbanul, şi-a ales numele de Aziz Mehmed Efendi şi titlul de „paznic al porţilor palatului" şi a acceptat o pensie guvernamentală de 150 de piaştri pe zi.

Ceea ce s-a întâmplat după apostazia lui Mesia a fost la fel de instructiv ca şi misiunea lui în sine. Euforia din lumea iudaică s-a stins la fel de brusc precum izbucnise, deşi mulţi au refuzat la început să creadă cele întâmplate. Rabinii şi liderii comunităţilor, atât cei care

acceptaseră falsul său rol mesianic, cât şi cei care-l negaseră, şi-au unit forţele pentru a impune o tăcere totală asupra întregii afaceri. Argumentau că orice judecare post-mortem ar fi însemnat o sfidare a înţelepciunii divine, impenetrabilă, care îngăduia fiascoul. Nu puţini s-au arătat foarte îngrijoraţi că turcii ar putea declanşa o vânătoare de vrăjitoare împotriva liderilor evrei care încuviinţaseră ceea ce, la urma urmei, s-ar fi putut considera drept o revoltă împotriva stăpânirii otomane. Astfel că s-au depus toate eforturile oficiale posibile pentru a rescrie sau a anula istoria şi a pretinde că nimic nu se întâmplase. Documentele comunitare referitoare la eveniment au fost distruse.

Pe de altă parte, Nathan din Gaza nu a făcut altceva decât să-şi extindă teoria, pentru a putea cuprinde şi întâmplările cele noi. Apostazia s-a transformat astfel într-un paradox necesar, sau o contradicţie dialectică. Departe de a fi o trădare, a fost, de fapt, începutul unei noi misiuni de eliberare a scânteilor lurianice, care erau distribuite printre neevrei şi mai ales în islam. În vreme ce evreii restituiau scânteile care fuseseră împrăştiate printre ei – ceea ce era treaba cea mai uşoară –, Mesia avea însărcinarea cu mult mai dificilă de a aduna scânteile din lumea largă şi străină. Numai el putea face asta şi doar coborând pe tărâmul răului însuşi. Aparent i se supunea, în realitate era un cal troian în tabăra vrăjmaşului. Antrenându-se în aceste speculaţii în timp ce scria, Nathan sublinia că Tzvi făcuse întotdeauna lucruri ciudate. Şi acesta era pur şi simplu cel mai ciudat dintre ele – anume de a îmbrăţişa ruşinea apostaziei ca sacrificiu final, înainte de a dezvălui întreaga glorie a triumfului său mesianic. Conceptul de sensuri ascunse era familiar celor care studiau Cabala. Odată acceptată ideea de apostazie simulată, tot restul – inclusiv acţiunile ulterioare ale lui Tzvi sub supravegherea turcilor – nu făcea decât să confirme noua teorie, în sprijinul căreia Nathan s-a şi grăbit să pună la dispoziţie o documentaţie masivă, pe bază de texte biblice, talmudice şi cabalistice. Nathan l-a vizitat pe Tzvi de mai multe ori, şi cei doi au reuşit să pună în acord explicaţiile lui Nathan cu comportamentul lui Tzvi. Fazele maniacale ale lui Tzvi reveneau din când în când, iar acesta profita de ele pentru a-şi reafirma presupusul mesianism. Avea, de asemenea, obiceiul să spună glume grosolane pe teme sexuale, încât duşmanii lui din Constantinopol, atât evrei, cât şi musulmani, şi-au unit forţele pentru a-l convinge sau a-l mitui pe sultan – care mai curând îl simpatiza pe Tzvi – să-l exileze în Albania, unde Tzvi a şi murit în 1676. Nici chiar moartea lui nu l-a făcut pe Nathan să se potolească. Dimpotrivă, a declarat că moartea lui Tzvi era o simplă „ocultare": Tzvi se înălţase la ceruri şi fusese absorbit de „luminile dumnezeieşti".

Nathan însuşi a murit patru ani mai târziu, în 1680. Dar, până să se

stingă, a elaborat o teorie flexibilă, care putea admite nu numai acţiunile lui Tzvi, ci oricare alt eveniment derutant care s-ar fi putut întâmpla în viitor. Nu exista doar un singur grup de lumini, aşa cum crezuseră Luria şi alţi cabalişti, ci două: un grup chibzuit (bun) şi unul nechibzuit (indiferent, dar frizând răul). Creaţia se produce ca urmare a unui raport dialectic între cele două grupuri de lumini, în care personajul Mesia joacă un rol unic, diferit de cel al sufletelor de rând, care adeseori pretinde sacrificii eroice din partea lui, inclusiv acela de a lua înfăţişarea răului, pentru a-i purifica pe alţii. Teoria era valabilă indiferent dacă Tzvi reapărea, trimitea un înlocuitor sau rămânea tăcut şi invizibil. În acest sistem alternativ sau eretic al Cabalei, Nathan şi-a elaborat propria sa dialectică până în cel mai mic amănunt, cu o imaginaţie debordantă.

Ca rezultat, mişcarea shabetaiană nu numai că a supravieţuit – uneori pe faţă, alteori în ascuns – eşecului total al apostaziei, ci şi-a continuat existenţa, timp de mai mult de-un secol. Majoritatea rabinilor au ajuns s-o deteste atât din pricină că teoria lui Nathan, în forma sa finală, era în mod limpede eretică, cât şi pentru că, neîmplinindu-se reapariţiile prorocite ale lui Tzvi – bunăoară, în 1700 şi în 1706 –, mulţi shabetaieni dezamăgiţi s-au convertit la creştinism sau la islamism. Unii rabini însă erau ei înşişi criptoshabetaieni şi puţini erau cei cuprinşi în curentul nonraţionalist al iudaismului asupra cărora ideile absurde ale lui Nathan să nu fi exercitat o oarecare atracţie. Mişcarea a supravieţuit dezbinărilor, propriilor sale deviaţii nonconformiste şi, în cele din urmă, a produs o religie disidentă bazată pe reîncarnarea lui Tzvi, proclamată de un anume Jacob Frank (1726–1791).

Numele primit la naştere fusese Iacob ben Iehuda Leib şi era fiul unui negustor polonez care îndeplinea şi îndatoririle de rabin în timpul liber. Iacob a devenit un comerciant de stofe. Nu avea multă carte, drept care singur spunea despre sine că era *prostak*, adică om simplu. Cu toate acestea, în vreme ce făcea negoţ în Balcani, a fost iniţiat în ritualurile secrete shabetaiene de către adepţi ai aripii extremiste a mişcării. A devenit profet şi, în cele din urmă, şi-a arogat un statut cvasidivin, ca posesor al sufletului lui Tzvi. După ce s-a întors în Polonia, unde poza drept evreu sefard ortodox – de unde şi numele de Frank, termenul idiş ashkenaz pentru sefard –, a început să ţină în taină slujbele shabetaiene, ca şef al unei mişcări clandestine în cadrul iudaismului. Împreună cu adepţii lui, se deda la practici sexuale interzise de Tora. Într-adevăr, urmând extrem de convenabila dialectică stabilită de Nathan din Gaza, ei făceau o distincţie între Tora obişnuită a halachei, pe care o ignorau cu desăvârşire, şi formele „superioare" sau „spirituale" ale Torei, „Tora emanaţiei", arogându-şi dreptul de a o urma cu sfinţenie.

În 1756, Frank a fost excomunicat de către instanţa rabinică din Brodî şi, ca să nu fie arestat, a fugit în Turcia, unde a considerat că era mai convenabil pentru el să îmbrăţişeze religia islamică. Evreii ortodocşi au apelat atunci la autorităţile catolice pentru a destrăma secta. Dar şi frankiştii se bizuiau pe ajutorul catolicilor, motivând că, întrucât respingeau Talmudul, aveau mai multe în comun cu Roma. Încântaţi de această situaţie, episcopii au organizat o dispută publică, obligându-i atât pe rabini, cât şi pe frankişti să ia parte. Evenimentul a avut loc în iunie 1757, moderatorul fiind un prelat, episcopul Dembowski, care s-a pronunţat în favoarea frankiştilor şi a ordonat ca toate exemplarele din Talmud să fie arse în piaţa oraşului Kameneţ (Cameniţa). Bietul episcop însă a murit brusc în timpul incendiului. Rabinii au considerat moartea lui drept un semn divin de consfinţire, astfel că s-au apucat din nou să-i persecute pe frankişti, de data asta cu şi mai multă îndârjire. Frank, în schimb, s-a revanşat, devenind discipolul episcopului şi convertindu-se la catolicism în 1759. În plus, i-a ajutat pe catolici să investigheze calomniile de omucidere. Dar tot el şi-a ales şi „douăsprezece surori" drept concubine şi, după ce a comis o serie întreagă de mârşăvii, s-a pomenit aruncat în închisoare. Atunci s-a hotărât să treacă la Biserica Ortodoxă Rusă.

În timp ce îmbrăţişa, pe rând, religiile iudaică, islamică, romano-catolică şi ortodoxă, Frank continua să urmeze teoriile religioase lărgite ale lui Nathan. A creat o nouă trinitate, „Bunul Dumnezeu", „Fratele cel Mare" şi „Ea", ultima fiind un amalgam de *Shechina* şi Fecioara Maria, la un moment dat avansând conceptul că ideea mesianică putea fi urmărită în egală măsură în toate religiile principale, şi chiar în iluminismul laic şi în francmasonerie. În acest

fel, Cabala, care începuse dintr-un gnosticism nespecific, lipsit de formă, în Antichitatea târzie, a revenit la gnosticismul nespecific, lipsit de formă, al sfârşitului de secol al XVIII-lea.

Semnificativ este faptul că, pentru a obţine o oarecare legalitate pentru secta lui, Frank a trebuit să se prefacă a fi devotat atât creştinismului, cât şi islamului. Deosebirea dintre activităţile sale şi cele ale contemporanului său, Samuel Jacob Haim Falk (cca 1710–1782), este instructivă. Născut în Galiţia, Falk a fost un alt cabalist şi aventurier, deşi mult mai erudit decât Frank. Şi el a intrat în conflict cu legea. În Westfalia era cât pe ce să fie ars ca vrăjitor. Arhiepiscopul de Köln l-a expulzat din parohiile sale. A venit în Anglia în 1742, unde, din câte se pare, a putut să-şi împlinească fără oprelişti destinul religios. Şi-a făcut propria sa sinagogă, într-o casă din Wellclose Square, Londra. Pe London Bridge ţinea un laborator cabalistic, unde practica alchimia. Se spune că ar fi salvat de incendiu Marea Sinagogă, punând inscripţii magice pe stâlpii porţilor. Era cunoscut drept „Baal Shem al Londrei”[610].

Faptul că un evreu ca Falk a putut să-şi trăiască viaţa în libertate, sub legea engleză, a avut o importanţă colosală în istoria poporului evreu. Însemna că, pentru prima oară după epoca Imperiului Roman liberal, exista o ţară unde evreii se puteau bucura de ceea ce se apropia întru câtva de statutul de cetăţean normal. Cum de a fost posibil aşa ceva? Pentru a înţelege acest punct de cotitură, trebuie să revenim la fatidicul an 1648. Marele masacru al evreilor care a avut loc atunci, marcând începutul a opt ani de nenorociri şi disperare pentru evreii din Europa răsăriteană, a fost de departe cea mai rea explozie de antisemitism de după Prima Cruciadă. De atunci, timp de mai multe sute de ani, emigraţia evreilor se orientase spre răsărit. Acum însă, valul emigraţiei îşi schimba sensul. Deşi numeroasa comunitate de ashkenazi din răsăritul Europei a continuat să se mărească şi, într-o măsură limitată, să prospere, nu s-a mai simţit nicicând la adăpost. Pentru a fi în siguranţă, evreii mai întreprinzători îşi întorceau privirile spre Apus. Astfel, anul 1648 a reprezentat o piatră de hotar pe lungul drum care, în cele din urmă, a dus la Holocaust. Dar acelaşi an, cu masacrele şi nenorocirile sale, a fost de asemenea – mulţumită unei serii de coincidenţe pe care unii le pot considera providenţiale – primul dintr-un remarcabil lanţ de evenimente ce a favorizat crearea unui stat evreiesc independent.

Agentul acestei noi evoluţii a fost un distins erudit evreu din Amsterdam, Manase ben Israel (1604–1657). Se născuse în Madeira, ca *marrano*, fiind botezat Manoel Dias Soeiro. Dar, după ce tatăl său a scăpat de la arderea pe rug în Lisabona şi s-a stabilit în Olanda, familia şi-a reluat identitatea iudaică, iar Manase a devenit un adevărat copil-minune al Talmudului, scriind prima sa carte la

şaptesprezece ani[611]. Întreaga sa viaţă a fost preocupat de ideea de a crea celor care nu erau evrei o imagine favorabilă asupra iudaismului şi de a le câştiga încrederea. Multe dintre cărţile scrise de el vizau un public creştin. A încercat să demonstreze că religiile creştină şi iudaică aveau în comun mult mai mult decât îşi imaginau majoritatea oamenilor, ceea ce l-a făcut să-şi câştige o bună reputaţie printre fundamentaliştii creştini. Când primii refugiaţi din calea masacrelor din 1648 au început să sosească în vestul Europei, Manase şi alţi evrei din Amsterdam s-au temut de consecinţele pe care pătrunderea unui număr mare de evrei ashkenazi bătuţi de soartă avea să le aibă asupra comunităţii. Propria lor poziţie în Olanda era ambiguă. Nu aveau drept la cetăţenie. Nu erau acceptaţi în bresle. Guvernul olandez nu se amesteca în felul în care-şi practicau religia, atâta vreme cât totul se petrecea în linişte, şi, de fapt, comunitatea evreiască, mai ales cea din Amsterdam, prospera. Dar totul putea fi periclitat de către refugiaţi. Într-adevăr, în Hamburg, sosirea unui număr mare de refugiaţi a atras după sine expulzarea temporară a tuturor evreilor, în 1649. Prin urmare, Manase a propus o soluţie radicală: de ce să nu se deschidă Anglia ca o ţară de refugiu pentru emigranţii evrei?

De când Edward I îi expulzase pe evreii englezi în 1290, se încetăţenise credinţa că stabilirea evreilor în ţară era interzisă, în mod absolut, prin lege. În realitate, în decursul tuturor acelor secole de presupusă excludere, în ţară a continuat să trăiască un număr de evrei, mai ales doctori şi negustori[612]. Unul dintre ei, sir Edward Brampton, alias Duarte Brandão, a fost guvernator de Guernsey sub Richard III. Altul, doctorul Roderigo Lopez, a fost medicul reginei Elisabeta I, căzând victimă, în 1593-1594, unei vestite acţiuni antisemite de vânare de vrăjitoare şi unui la fel de vestit proces de trădare[613]. În epoca în care a avut loc masacrul din Ucraina, unul dintre cei cinci negustori contractaţi să aprovizioneze cu porumb armata engleză era un evreu, Antonio Fernandez Carvajal, care venise la Londra în 1630 şi despre care se spunea că importa în fiecare an argint în valoare de 100.000 de lire. Cu toate acestea, evreii nu erau acceptaţi în mod oficial.

Manase şi-a dat seama că înfrângerea regaliştilor englezi şi executarea regelui în 1649 ofereau o posibilitate unică pentru evrei de a obţine dreptul de intrare în Anglia. Opozanţii puritani ai regelui, care ajunseseră acum să conducă în mod efectiv ţara, reprezentaseră întotdeauna tradiţia filosemită. În tot ceea ce făceau se ghidau după Biblie. Îl invocau pe profetul Amos pentru a condamna Camera Înstelată18. Invocau cazul Viei lui Nabot ca o prefigurare a Impozitului pentru Construcţia de Nave (*Ship Money*). Avocatul puritan pentru dreptul cutumiar, sir Henry Finch, publicase în 1621 *The World's Great Restauration, or Calling of the Jews* (*Marea restauraţie*

mondială sau Chemarea evreilor) – o lucrare pe care Coroana o condamnase pentru *lèse-majesté*[614]. Mulţi credeau că a Doua Venire era iminentă. Dar atât Deuteronomul 28:64, cât şi Daniel 12:7 sugerau că acest lucru nu se va putea întâmpla până când nu se va încheia răspândirea evreilor „prin toate popoarele”. Prin urmare, până când evreii nu se vor fi răspândit în toată Anglia, mileniul nu se va împlini. O idee pe care Manase o împărtăşea cu fundamentaliştii englezi, deoarece Ketze ha-Aretz, „capătul pământului”, era termenul ebraic medieval pentru Anglia; deci Manase considera că acceptarea evreilor în Anglia va grăbi venirea lui Mesia. Şi-a deschis campania în iarna lui 1648–1649 cu o carte intitulată *Apology for the Honourable Nation of the Jews* (*O apologie a neamului onorabil al evreilor*), pe care a semnat-o cu pseudonimul „Edward Nicholas”. În 1650, a urmat o operă încă şi mai importantă, *Spes Israelis*, tradusă drept *Speranţa Israelului*, în care prezenta argumentul milenarist. Primul război anglo-olandez a amânat luarea unor măsuri mai practice, dar în septembrie 1655, Manase s-a dus personal la Londra, unde i-a prezentat o petiţie lui Oliver Cromwell, Lord Protector, cerând abrogarea legilor care interziceau intrarea evreilor în ţară şi admiterea lor conform unor condiţii stabilite clar de către guvern[615].

Ceea ce a urmat a fost o încurcătură tipic englezească, care merită examinată în detaliu, pentru că s-a dovedit de o importanţă covârşitoare în întreaga istorie a poporului evreu. Cromwell a primit favorabil petiţia lui Manase şi a dat-o mai departe Consiliului. Pe 12 noiembrie 1655, Consiliul a numit un subcomitet care să studieze chestiunea şi să ceară sfatul legiuitorilor de drept. Pe 4 decembrie, a avut loc o întrunire în Whitehall, la care au participat 25 de oameni ai legii, inclusiv preşedintele secţiei regale a Înaltei Curţi de Justiţie, sir John Glynne, precum şi judecătorul la Curtea de judecată în echitate19, William Steele. Spre surprinderea politicienilor, aceştia au anunţat că nu exista nicio lege care le interzicea evreilor să vină în Anglia. Expulzarea din 1290 ordonată de Edward fusese un act de prerogativă regală care i-a afectat doar pe indivizii direct implicaţi. Oarecum lipsit de logică, subcomitetul a început atunci să discute condiţiile în care puteau fi admişi evreii. Dar n-au căzut de acord. Evreii aveau atât duşmani, cât şi prieteni în Commonwealth. După patru sesiuni de dezbateri, Cromwell a hotărât dizolvarea subcomitetului, pe 18 decembrie. Profund dezamăgit, Manase s-a reîntors la Amsterdam în anul următor, încredinţat că eşuase.

În realitate, înţelesese greşit modul în care rezolvau englezii treburile. Ei preferau o soluţie pragmatică uneia ideologice clar formulate. Dacă s-ar fi formulat o înţelegere pentru acordarea unui statut legal special imigranţilor evrei, ar fi fost catalogaţi în mod necesar ca cetăţeni de rangul doi. În 1660, după restaurarea

monarhiei, poate că Carol II ar fi repudiat înţelegerea sau ar fi renegociat-o în termeni mult mai duri. Ori într-un caz, ori în celălalt, problema evreiască ar fi devenit un subiect public, stârnind reacţii antisemite. Dar aşa, problema a fost rezolvată pragmatic, fără niciun tratat special. Manase încă se mai afla la Londra când un anume Antonio Rodrigues Robles, un *marrano* din punct de vedere legal, deşi în realitate era evreu, a fost dat în judecată pe motiv că era străin spaniol, Anglia şi Spania aflându-se în război la acea dată. În martie 1656, aproximativ douăzeci de familii *marrano* au hotărât să rezolve problema mărturisindu-şi deschis apartenenţa la religia iudaică, declarându-se refugiaţi din pricina Inchiziţiei spaniole şi cerând Consiliului dreptul să-şi practice religia în cadrul familiilor lor. Pe 16 mai, Consiliul a hotărât încheierea urmăririi penale a lui Robles, şi în cadrul unei noi şedinţe, pe 25 iunie, se pare că a aprobat cererea, deşi procesele-verbale ale acelei şedinţe au fost ulterior sustrase în mod misterios. În orice caz, pe 4 august, a sosit de la Amsterdam „un sul al Legii pe pergament fin, cu legătura şi învelişul din catifea galbenă, o pânză de damasc roşie pentru pupitrul de lectură şi o cutie pentru mirodenii căptuşită cu tafta roşie”, iar evreii londonezi au şi închiriat o clădire în Creechurch Lane pentru prima lor sinagogă.

Astfel, printr-un soi de conspiraţie tacită, problema acordării unui statut special pentru evrei a fost abandonată. Întrucât nu exista nicio oprelişte legală în calea venirii lor, evreii au început să vină. După cum spusese Consiliul, puteau să-şi practice religia, drept care ei şi-o practicau. În 1664, a fost votată Legea Adunărilor Religioase Clandestine (Conventical Act), îndreptată împotriva nonconformiştilor. Evreii, în frunte cu rabinul lor, Jacob Sasportas, s-au dus la regele Carol II să-şi exprime neliniştea. Acesta le-a spus, „râzând şi scuipând”, să nu-şi facă griji; iar mai târziu, Consiliul de Coroană a stipulat în scris că evreii puteau „să fie siguri că se vor bucura de aceeaşi favoare pe care au avut-o şi înainte, atâta vreme cât păstrau liniştea şi ordinea, se supuneau legilor Maiestăţii Sale şi nu dădeau bătăi de cap guvernului său”.

Astfel, printr-un act de omisiune, ca să spunem aşa, evreii englezi au devenit cetăţeni cu drepturi depline, nesupuşi altor restricţii decât acelea cauzate de refuzul lor – la fel ca al catolicilor şi al nonconformiştilor – de a face parte din Biserica Anglicană sau, în cazul lor aparte, de a se converti la creştinism. Pe parcursul următoarei generaţii, diverse reglementări judiciare au stabilit dreptul evreilor de a pleda şi a depune mărturie în instanţă şi de a-şi face recunoscute susceptibilităţile religioase în acest scop. Este adevărat că, asemenea altor neanglicani, le era interzis accesul la multe funcţii şi nu puteau fi aleşi în Parlament. Dar nu existau restricţii legale în ceea ce privea activităţile lor economice. Discriminările apăreau mai

curând în sânul comunităţilor evreieşti. Elementul sefard dominant încă se simţea în nesiguranţă şi se plângea de orice nou aflux de evrei ashkenazi săraci, în special în cazul în care comunitatea trebuia să-i întreţină. În 1678-1679 s-a hotărât că evreii germani nu puteau să aibă diverse funcţii publice, să voteze la întruniri sau să citească sulurile. Dar regulamentul acesta contravenea legii iudaice, prin urmare, trebuia modificată. Cât despre instanţele englezeşti, evreilor li se făcuse dreptate şi se bucuraseră de protecţie de la bun început, judecătorii englezi apreciindu-i pe cetăţenii harnici, care respectau legile şi care nu deranjau liniştea regelui. În 1732, printr-o hotărâre judecătorească, evreii beneficiau de protecţie împotriva acuzaţiilor care le puteau pune viaţa în primejdie. Astfel, aproape accidental, Anglia a devenit primul loc unde putea să apară o comunitate evreiască modernă.

În America, consecinţele au fost şi mai semnificative. În 1654, velierul francez *Sfânta Caterina* a adus 23 de evrei refugiaţi din Recife, Brazilia, în oraşul colonial olandez New Amsterdam. Ca şi în Amsterdam, poziţia evreilor sub dominaţia colonială olandeză era nesigură; calviniştii, deşi mai îngăduitori decât luteranii, puteau şi ei să fie despotici şi antisemiţi. Guvernatorul coloniei New Amsterdam, Peter Stuyvesant, a protestat pe lângă Compania Olandeză a Indiilor de Vest împotriva stabilirii în colonie a ceea ce el numea „această seminţie vicleană”, a cărei „religie abominabilă” venera „picioarele lui Mamona”. Evreii aveau voie să stea, dar nu li se acorda niciun drept, compania şi guvernatorul unindu-şi forţele pentru a le interzice să-şi construiască până şi o sinagogă. În 1664 însă, toate ambiguităţile au fost rezolvate, în momentul în care oraşul a ajuns în mâinile englezilor şi a devenit New York. Din acel moment, evreii s-au bucurat nu numai de avantajele cetăţeniei engleze, ci şi de drepturile religioase pe care şi le luaseră toţi coloniştii din Lumea Nouă.

Primul guvernator englez al New Yorkului, Richard Nicholls, proclama în 1665: „Nicio persoană nu va fi hărţuită, pedepsită ori întemniţată pentru că gândeşte altfel în probleme religioase decât cei care profesează creştinismul”, prin această declaraţie accentuând dreptul la libertate religioasă. Omisiunea oricărei referiri la iudaism pare să fi fost o scăpare. Englezii doreau să aibă colonişti, în special din aceia cu talente mercantile şi contacte comerciale favorabile. Succesorul său, Edmund Andros, n-a făcut nicio referire la creştinism când le-a promis tratament egal şi protecţie celor care respectau legea, „indiferent de religie”. Ca şi în Anglia, nu s-a pus nicio clipă problema evreităţii. Evreii veneau, pur şi simplu, îşi construiau case, se bucurau de drepturi egale şi, din câte se pare, au votat în primele alegeri; deţineau chiar şi slujbe de răspundere[616].

Evreii au început să se stabilească şi în alte regiuni, în special în

Delaware Valley şi în Rhode Island, unde Roger Williams a întemeiat o colonie libertariană, fără bariere religioase. Au apărut unele dificultăţi atunci când evreii au dorit să-şi aibă propriul lor cimitir în New York. Dar în 1677 s-a deschis unul în Newport – ulterior subiectul unuia dintre cele mai frumoase poeme ale lui Longfellow –, iar cinci ani mai târziu şi la New York. În 1730, Shearith Israel Congregation din New York şi-a sfinţit prima sinagogă; în 1763, a fost construită o sinagogă extrem de frumoasă în Newport – devenită în ziua de azi loc sfânt, naţional. În conformitate cu Actele de Navigaţie englezeşti, comerţul între colonii şi ţara-mamă era limitat la cetăţenii englezi; iar când parlamentul imperial a promulgat legea naturalizării pentru coloniile nord-americane, evreilor li s-a îngăduit să primească cetăţenia la fel ca toţi ceilalţi colonişti creştini, şi chiar s-a renunţat la două clauze pentru a satisface scrupulele evreilor. Vizitând New Yorkul în 1740, suedezul Peter Kalm relata că „evreii se bucură de toate privilegiile pe care le au ceilalţi locuitori din acest oraş şi din provincie”[617]. Aceeaşi situaţie era valabilă şi pentru Philadelphia, unde o importantă colonie evreiască a început să se dezvolte după 1730.

Astfel a apărut evreimea americană. De la bun început s-a deosebit de evreimea din orice altă parte a lumii. În Europa şi Afro-Asia, unde barierele religioase erau universale într-o formă sau alta, evreii trebuiau întotdeauna să-şi negocieze statutul sau erau nevoiţi să-l accepte pe cel impus din afară. Ceea ce-i obliga să formeze comunităţi specifice şi de obicei foarte bine definite din punct de vedere legal, oriunde s-ar fi stabilit. Toate aceste comunităţi evreieşti erau mai mult sau mai puţin independente, chiar şi în cazul în care situaţia evreilor era grea şi periclitată. În Polonia monarhică, evreii beneficiau de un fel de conducere internă, guvernându-se prin consiliile ţinuturilor, alese de cei mai bogaţi dintre membrii lor. Aveau de plătit impozite mai mari decât populaţia poloneză din jurul lor şi nu aveau drept la autoapărare, altfel însă îşi conduceau singuri afacerile. Într-o măsură mai mică, situaţia era similară în cazul tuturor coloniilor evreieşti din Europa continentală. Evreii îşi aveau propriile şcoli, instanţe judecătoreşti, spitale şi servicii sociale. Îşi numeau şi-şi plăteau singuri demnitarii, rabinii, judecătorii, casapii, circumcizatorii, dascălii, brutarii şi oamenii de serviciu. Îşi aveau propriile prăvălii. Oriunde s-ar fi aflat, evreii îşi formau propriile state mici în cadrul altor state. Acesta era sistemul ghetoului şi se aplica până şi în locuri precum Amsterdam, unde nu existau ghetouri oficiale.

În America de Nord, situaţia era cu totul alta, chiar şi înainte ca Statele Unite să-şi obţină independenţa. Practic, neexistând o lege determinată de religie, nu exista niciun motiv ca evreii să-şi alcătuiască un sistem legislativ separat, exceptând chestiunile ce puteau fi considerate drept disciplină religioasă internă. Deoarece

toate grupurile religioase aveau practic drepturi egale, evreii nu aveau nicio motivaţie să se constituie într-o comunitate separată. Toţi puteau participa la viaţa socială comună. Deci de la bun început evreii din America nu s-au organizat pe principii comunitare, ci congregaţionale, ca şi celelalte biserici. În Europa, sinagoga era doar unul dintre organele comunităţii evreieşti atotcuprinzătoare. În America de Nord, reprezenta singura autoritate în viaţa evreilor. Evreii americani nu aparţineau „comunităţii evreieşti", aşa cum se întâmpla în Europa, ci unei sinagogi anume. Aceasta putea fi sefardă sau ashkenază; sau, în cazul celei din urmă, sinagoga germană, engleză, olandeză, poloneză, deosebindu-se între ele prin mici amănunte care ţineau de ritual. Grupurile protestante erau divizate după criterii asemănătoare. Prin urmare, un evreu se ducea la sinagoga „lui", tot aşa cum protestantul se ducea la biserica „lui". În alte privinţe, atât evreii, cât şi protestanţii făceau parte din societatea generală, ca unităţi sociale profane. Pentru prima oară, evreii au început să se integreze, fără să fie nevoiţi să renunţe la religia lor.

Acest fapt a avut o consecinţă enormă pe termen lung pentru populaţia evreiască din America de Nord, care se înmulţea cu repeziciune[618]. Însemna, de fapt, că evreimea nu se mai constituia dual: Eretz Israel şi diaspora. Prezenţa evreiască în lume alcătuia, mai curând, un tripod de forţe: Israel, diaspora, evreimea americană. Aceasta din urmă era destul de diferită, în natura ei, de toate celelalte colonii ale diasporei şi s-a dovedit, în cele din urmă, a Treia Forţă care a făcut posibilă apariţia statului sionist.

Asta avea să se întâmple în viitor; dar, chiar şi la începutul perioadei moderne, acceptarea evreilor în zona de influenţă anglo-saxonă a exercitat un impact din ce în ce mai mare asupra rolului pe care-l jucau evreii în economie, conferindu-i o permanenţă şi o stabilitate pe care nu le cunoscuse nicicând înainte. Au fost perioade în Antichitate şi la începutul Evului Mediu, apoi în secolul al XVII-lea, când evreii se dovediseră negustori şi întreprinzători străluciţi, adesea extrem de prosperi. Dar puterea economică a evreilor era în acelaşi timp ultravulnerabilă; nu se putea bizui pe protecţia legilor. Atât în lumea creştină, cât şi în cea islamică, averile evreilor puteau fi oricând confiscate fără nicio bază legală. Se poate spune că asaltul naziştilor asupra afacerilor evreieşti în 1933–1939 sau confiscarea proprietăţilor evreieşti de către statele arabe în 1948–1950 nu au fost altceva decât ultimele şi cele mai extinse atacuri asupra populaţiei evreieşti. De regulă, până în secolul al XVII-lea, averile evreilor erau tranzitorii sau, în cel mai bun caz, migratoare, şi contribuţia evreilor la dezvoltarea unei economii internaţionale, bazată pe spiritul întreprinzător, era, evident, limitată. Evreii se pricepuseră întotdeauna la folosirea şi transferarea capitalului. Dar, din momentul în care s-au stabilit în

societatea anglo-saxonă, s-au simţit protejaţi de legile existente, aşa că au trecut la acumularea de capital. Încrederea în drepturile care le fuseseră acordate i-a făcut să-şi extindă aria de activitate. Comerţul, în special cu articole de mici dimensiuni şi mare valoare, precum bijuteriile, care puteau fi ascunse şi transportate clandestin dintr-un loc în altul, nu mai constituia aproape singura preocupare economică în care evreii se implicau fără să se teamă.

Modelul acesta se modifică în America secolului al XVIII-lea. La începutul secolului, evreii se ocupau aproape în exclusivitate de comerţul transoceanic, făcând negoţ cu bijuterii, coral, textile, sclavi, cacao şi ghimbir. În 1701, în New York, deşi reprezentau numai un procent din populaţie, constituiau 12% din comunitatea comercială transoceanică. În 1776, proporţia căzuse deja la 1%, întrucât evreii, simţindu-se tot mai bine instalaţi, în siguranţă şi acceptaţi de restul populaţiei, au întors spatele mării – ruta lor tradiţională de scăpare – şi şi-au îndreptat privirile spre interiorul continentului, cu gândul să-l dezvolte. Au devenit la rândul lor colonişti, vânzând arme, rom, vin, produse din fier, sticlă, blănuri şi provizii.

În Europa, mijloacele financiare care ţineau unită marea coaliţie împotriva lui Ludovic XIV şi care, în cele din urmă, au pus capăt dominaţiei sale militare în Europa – aşa cum aveau să o facă şi în cazul lui Napoleon – erau adunate în mare parte de către evrei. Willem de Orania, ulterior William III al Angliei, care a condus coaliţia între 1672 şi 1702, a fost finanţat şi aprovizionat de un grup de evrei olandezi sefarzi, care operau mai ales din Haga. Cei doi furnizori principali – *provideurs generaal*, cum i-a numit William – erau Antonio Alvarez Machado şi Jacob Pereira. După cum am văzut, asemenea oameni, oricât de utili se dovedeau prinţilor continentali, trebuiau să opereze într-un climat de insecuritate financiară şi personală. De exemplu, pentru ca Machado sau agenţii săi să fie primiţi într-un oraş cum era Köln, atât William, cât şi împăratul austriac au trebuit să exercite presiuni mari. Anglia, în schimb, era o bază mult mai sigură de unde se putea opera. În 1688, familia Lopez Suasso i-a dat în avans lui William două milioane de guldeni pentru a-şi finanţa invadarea Angliei. „Dacă ai noroc, ştiu că mi-i vei da înapoi. Dacă nu ai noroc, sunt de acord să-i pierd”, i-a spus Suasso[619]. După ce William s-a instalat confortabil pe tronul Angliei, mulţi evrei s-au mutat la Londra, mobilizaţi de fiul lui Pereira, Isaac, care a devenit intendent general, fiind plătit cu o sumă colosală, de 95.000 de lire sterline, pentru transportul maritim şi proviziile furnizate din septembrie 1690 până în august 1691[620].

Evreii au devenit un element fondator al pieţei financiare londoneze, situată în City, care s-a dezvoltat mult în timpul domniei lui William. Trebuie însă menţionat faptul că şantajul antievreiesc,

care domina relaţiile dintre stat şi evrei pe continent, nu era cu totul absent în Anglia. Contele de Shrewsbury, secretar de stat, îi scria lordului primar în februarie 1690: „Luând în considerare că evreii care locuiesc la Londra duc mai departe un asemenea comerţ avantajos, sub oblăduirea guvernului", oferta lor de „numai 12.000 de lire sterline" era „sub ceea ce aştepta Maiestatea Sa de la ei"; suma, a adăugat el, trebuia dublată la 20.000 de lire, dacă nu cumva chiar mărită la 30.000; şi „Maiestatea Sa crede că, dacă se vor gândi mai bine", evreii „nu vor hotărî altminteri"[621]. Dar guvernul englez nu a confiscat averile evreilor şi nu i-a jefuit prin procese abuzive. Solomon de Medina, agentul-şef al Londrei pentru consorţiul de la Haga, nu a fost niciodată tras la răspundere pentru multele sale fărădelegi – a recunoscut că l-a mituit pe ducele de Marlborough, căpitanul general aliat, cu suma de 6.000 de lire pe an, între 1707 şi 1711. William III luase masa cu el în Richmond, în 1699, şi în anul următor îi acordase titlul de cavaler; iar dacă Solomon aproape că a dat faliment, asta a fost din pricina felului greşit în care şi-a administrat averea, şi nu a furiei antisemite a gloatelor[622].

În vreme ce în Europa Centrală prădarea lui Oppenheimer putea să producă o criză financiară, evreii din Londra, siguri pe averile lor, puteau ajuta statul să evite asemenea crize. Familia Menasseh Lopes, în timpul reginei Anne, şi familiile Gideon şi Salvador sub primii trei George au jucat un rol important în menţinerea stabilităţii pieţelor financiare londoneze. Au reuşit să evite repetarea primului scandal financiar numit Bula Mării Sudului (South Sea Bubble). Când răscoala iacobinilor din 1745 a provocat panică în City, Samson Gideon (1699–1762) a strâns 1.700.000 de lire pentru a ajuta guvernul să restaureze calmul. În urma lui au rămas 500.000 de lire, care au revenit moştenitorului său, şi nu guvernului – deşi Gideon a intrat în Camera Lorzilor, ieşind din iudaism[623].

Instinctul colectiv subconştient al evreilor a fost acela care a depersonalizat domeniul finanţelor şi a raţionalizat procesul economic general. Orice proprietate despre care se ştia că aparţine unui evreu sau că poate fi identificată ca atare fără niciun dubiu a fost întotdeauna supusă riscului în epoca medievală şi la începuturile epocii moderne, în special în bazinul mediteraneean, care era, la acea vreme, cea mai importantă zonă comercială internaţională. Întrucât forţele navale spaniole şi Cavalerii de Malta considerau corăbiile folosite de evrei şi mărfurile transportate cu acestea drept prada lor legitimă, în documentele privind tranzacţiile internaţionale şi în asigurările maritime se foloseau nume creştine fictive, care s-au transformat treptat în formule impersonale. Pe lângă scrisorile de credit, evreii au mai inventat şi titlurile la purtător, un alt mijloc impersonal de a face banii să circule. Pentru o comunitate

subprivilegiată, a cărei proprietate era permanent ameninţată şi care putea fi forţată să se mute din loc la cel mai mic semn de primejdie, apariţia banilor de hârtie impersonali şi siguri – sub formă de poliţe sau, mai ales, de bancnote valide – a fost o adevărată binecuvântare.

Prin urmare, întreaga activitate a evreilor la începutul epocii moderne s-a concentrat pe perfecţionarea acestor mijloace şi pe introducerea lor în circuitul universal. Sprijineau cu tărie apariţia instituţiilor care promovau hârtiile de valoare: băncile centrale, conduse de Banca Angliei (1694), cu dreptul său, prin statut, de a emite bancnote, şi bursele de valori. Evreii dominau Bursa din Amsterdam, unde deţineau mari pachete de acţiuni atât ale Companiei Indiilor de Vest, cât şi ale Companiei Indiilor de Est, şi au fost primii care au iniţiat tranzacţii pe scară largă cu valori mobiliare. Acelaşi model l-a introdus la Londra, o generaţie mai târziu, în anii 1690, Joseph de la Vega, un evreu din Amsterdam (deşi protestant de formă), care a scris în 1688 prima relatare despre afacerile la bursă, evreii fiind probabil primii misiţi şi brokeri din Anglia. În 1697, din cei o sută de brokeri la Bursa din Londra, douăzeci erau evrei sau străini. La timpul cuvenit, adică în 1792, evreii au dat o mână de ajutor la crearea Bursei din New York.

Inventarea şi, mai ales, popularizarea hârtiilor de valoare au reprezentat, alături de inventarea şi dezvoltarea sistemului de credit, probabil cea mai mare contribuţie adusă de evrei la procesul de acumulare a bogăţiei. Evreii au accelerat folosirea hârtiilor de valoare la fel de mult în zonele în care se simţeau în siguranţă, ca şi în zonele unde erau vulnerabili, şi asta pentru că vedeau lumea ca o singură piaţă. Şi în acest domeniu, perspectiva globală pe care le-o dădea diaspora i-a transformat în pionieri. Pentru o seminţie lipsită de ţară, lumea întreagă le era cămin. Cu cât se extindea mai mult piaţa, cu atât li se ofereau posibilităţi mai mari. Pentru un popor care făcuse negoţ din Cairo şi până în China în secolul al X-lea, deschiderea oceanelor Atlantic, Pacific şi Indian pentru comerţ în secolul al XVIII-lea nu era o provocare prea mare. Primul angrosist din Australia a fost un Montefiore. Familia Sassoon a construit primele filaturi şi fabrici de textile din Bombay; Benjamin Norden şi Samuel Marks au pus bazele industriei în Colonia Capului. Evreii au intrat şi în comerţul cu balene, la ambii poli ai globului. Şi mai importantă decât aceste eforturi de pionierat specifice a fost energia depusă de evrei în crearea pieţelor mondiale pentru articolele principale ale comerţului modern: grâu, lână, in, textile, băuturi alcoolice, zahăr, tutun. Evreii au pătruns în zone noi. Şi-au asumat riscuri mari. Au făcut comerţ cu o mare varietate de bunuri. Deţineau stocuri mari de mărfuri.

În secolul al XVIII-lea, activităţile financiară şi comercială au cunoscut o asemenea dezvoltare, încât istoricii economiei au fost

uneori tentaţi să le privească drept forţa primară în crearea sistemului capitalist modern. În 1911, sociologul german Werner Sombart publica o carte remarcabilă, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (*Evreii şi viaţa economică*), în care susţinea că meşteşugarii şi negustorii evrei, nefiind acceptaţi în bresle, şi-au dezvoltat o antipatie distructivă faţă de principiile de bază ale comerţului medieval, care erau primitive şi lipsite de orice element de progres: dorinţa de a stabili salarii şi preţuri „corecte" (şi fixe), de a avea un sistem echitabil, în care cotele-părţi de piaţă erau stabilite de comun acord şi nu puteau fi schimbate, profiturile şi mijloacele de trai erau modeste, dar garantate, iar producţia era limitată. Excluşi din acest sistem, susţinea Sombart mai departe, evreii l-au sfărâmat, înlocuindu-l cu capitalismul modern, în care competiţia nu cunoştea limite şi singura lege era aceea de a-i face pe plac clientului[624]. Cartea lui Sombart a fost discreditată ulterior; ea a fost folosită de nazişti pentru a-şi justifica distincţia pe care o făceau între cosmopolitismul comercial al evreilor şi cultura naţională germană. Sombart însuşi, în *Deutscher Sozialismus* (*Socialismul german*), 1934, a susţinut politica nazistă de excludere a evreilor din viaţa economică germană. Teza lui conţinea un element de adevăr, în schimb concluziile la care ajunsese erau exagerate. Asemenea încercării lui Max Weber de a atribui eticii calvine spiritul capitalismului, teza lăsa deoparte elemente stânjenitoare. Sombart a ignorat puternicul element mistic din iudaism. Ca şi Weber, el a refuzat să recunoască faptul că acolo unde aceste sisteme religioase, inclusiv iudaismul, se manifestau cu deplină putere şi autoritate, comerţul nu înflorea. Oamenii de afaceri evrei, la fel ca şi cei calvini, operau de obicei cu mult succes abia după ce îşi părăseau mediul religios tradiţional şi se mutau pe păşuni proaspete.

Dar, chiar dacă evreii au inventat doar unul dintre elementele care au dus la apariţia sistemului comercial modern, acesta a avut cu siguranţă o mare influenţă. Ei au raţionalizat ceea ce înainte fusese un proces confortabil, tradiţional şi adesea obscurantist. Influenţa lor s-a exercitat în cinci moduri principale. Întâi, au favorizat inovaţia. Bursa este un exemplu în acest sens: un mijloc eficient şi raţional de acumulare de capital şi de alocare a lui în scopurile cele mai productive. Interesele mercantile tradiţionale au protestat, ele neputând să distingă între excesele ocazionale ale pieţei şi validitatea sa fundamentală. În 1733, sir John Barnard, membru în parlamentul englez, a introdus, sprijinit de toate partidele, un decret prin care se considera ilegală „infama practică a speculaţiilor bursiere". *Postlethwayt's Universal Dictionary of Trade and Commerce* (*Dicţionarul universal al comerţului*), 1757, îi condamnă pe „acei şarlatani pe care nu greşim dacă îi numim brokeri". Speculaţiile erau „o jignire publică", „scandaloase pentru întreaga naţiune". Multe dintre aceste

acuzaţii au fost comentate de evreul portughez Isaac de Pinto în *Traité de la circulation et du crédit* (*Tratat despre circulaţie şi credit*), 1771. În general, inovaţiile financiare introduse pentru prima oară de evrei în secolul al XVIII-lea şi care, la vremea respectivă, au stârnit multe critici au ajuns să fie acceptate în secolul al XIX-lea.

În al doilea rând, evreii s-au aflat în avangardă şi când au accentuat importanţa pe care o avea activitatea vinderii unui produs. Şi în acest caz, opoziţia tradiţională şi-a spus cuvântul. De exemplu, cartea lui Daniel Defoe *Complete English Tradesman* (*Totul despre negustorul englez*) – ediţia a cincea, 1745 – condamna drept imorală decorarea sofisticată a vitrinelor. *Postlethwayt's Dictionary* comenta în legătură cu „recenta inovaţie" a reclamei (1751): „Oricât de ordinar şi de dezgustător era considerat, acum câţiva ani, de către oameni cu reputaţie în comerţ să atragă publicul prin reclame în ziare, în ziua de azi se pare că lumea gândeşte altfel: persoane cu mare credit în comerţ o apreciază ca fiind cea mai bună […] metodă de a aduce la cunoştinţa întregului regat ceea ce au ei de oferit". O ordonanţă pariziană din 1761 interzicea comercianţilor „să fugă unii după alţii pentru a găsi clienţi" sau „să distribuie bilete prin care să atragă atenţia asupra mărfurilor lor". Evreii se numărau printre cei mai buni în materie de prezentare, publicitate şi reclamă.

În al treilea rând, ei ţinteau întotdeauna piaţa cea mai largă. Apreciau corect importanţa sistemului economic rentabil. Ca şi în cazul băncilor şi al împrumuturilor în Evul Mediu, erau dispuşi să obţină profituri mult mai mici în schimbul unei valori mai mari a afacerilor. Prin urmare – şi aceasta a fost a patra contribuţie importantă a lor –, se străduiau din răsputeri să micşoreze cât mai mult preţurile. Erau mult mai dornici decât alţi comercianţi să confecţioneze un produs inferior calitativ şi mai ieftin, pe care să-l vândă pe o piaţă accesibilă tuturor. Nu erau singurii care făceau acest lucru. În *Discourse on Trade* (*Discurs asupra comerţului*) (ediţia a patra, 1752), sir Josiah Child sublinia: „Dacă vrem să stăpânim comerţul mondial, trebuie să-i imităm pe olandezi, care fac cele mai proaste, dar şi cele mai bune produse, ca să putem satisface toate pieţele şi toate gusturile". Talentul evreilor de a vinde mai ieftin a stârnit multe comentarii, furie şi acuzaţii de înşelăciune sau de comercializare de lucruri furate ori confiscate. În realitate, era un alt exemplu de raţionalizare. Evreii erau pregătiţi să comercializeze rămăşiţe. Găseau întrebuinţări oricăror deşeuri. Acceptau materii prime mai ieftine, ori înlocuitori şi produse sintetice. Vindeau bunuri inferioare celor săraci pentru că săracii numai aşa ceva îşi puteau permite. Au continuat să rentabilizeze economia, deschizând magazine universale unde se vindea o mare varietate de produse sub acelaşi acoperiş. Lucru care i-a înfuriat pe comercianţii tradiţionali, specializaţi în vânzarea anumitor

tipuri de produse, mai ales când evreii atrăgeau clientelă prin ceea ce în ziua de azi se numeşte „oferte speciale”. Mai presus de orice, evreii erau mult mai înclinaţi decât alţii implicaţi în activitatea de comerţ să accepte ideea că arbitrul suprem al comerţului era clientul; că afacerile prosperau atunci când erau deservite interesele clientului, şi nu cele ale breslei. Clientul avea întotdeauna dreptate. Piaţa avea ultimul cuvânt. Aceste axiome nu au fost inventate neapărat de evrei sau urmate exclusiv de evrei; dar evreii le aplicau mai iute decât alţii.

În sfârşit, evreii erau extraordinar de pricepuţi în atragerea şi folosirea informaţiilor comerciale. Pe măsură ce piaţa a devenit factorul dominant în tot felul de afaceri comerciale şi s-a dezvoltat într-o serie întreagă de sisteme globale, ştirile au căpătat o importanţă primordială. Poate că acesta a fost cel mai mare factor în succesul comercial şi financiar al evreilor. La vremea la care a avut loc revoluţia industrială, ei operau de aproape două milenii cu reţele comerciale familiale, întinse pe zone din ce în ce mai extinse. Avuseseră întotdeauna pasiunea corespondenţei. Din Livorno, Praga, Viena, Frankfurt, Hamburg, Amsterdam, iar mai târziu din Bordeaux, Londra, New York şi Philadelphia – şi între toate aceste centre –, controlau sisteme informaţionale extrem de precise şi rapide, care le permiteau să reacţioneze la fel de prompt la evenimente politice şi militare şi la cererile schimbătoare ale pieţelor regionale, naţionale şi mondiale. Membrii unor familii precum Lopez sau Mendes din Bordeaux, Carcere din Hamburg, Sassoon din Bagdad, Pereira, D’Acosta, Conegliano şi Alhadib, care operau în filiale deschise într-o serie întreagă de oraşe, se numărau printre cei mai informaţi oameni din lume, cu mult înainte ca familia Rothschild să-şi întemeieze propria diasporă comercială. Comerţul tradiţional, de tip medieval, tindea să sufere de aşa-numita „eroare fizică”, mărfurile şi articolele de larg consum având o valoare fixă şi absolută. În realitate, valoarea variază în funcţie de spaţiu şi timp: cu cât piaţa e mai mare, cu atât distanţele sunt mai lungi şi variaţiile sunt mai mari. Esenţa succesului în comerţ este de a oferi marfa potrivită la locul potrivit, în momentul potrivit. Aşa a fost întotdeauna. Dar în secolul al XVIII-lea acest lucru a căpătat o importanţă primordială, în condiţiile în care piaţa se extindea atât în dimensiune, cât şi în anvergură. Scotea şi mai mult în evidenţă rolul deciziilor strategice în afaceri. Evident, deciziile reflectă calitatea informaţiilor ce stau la baza formulării lor. Şi în acest domeniu, reţelele evreieşti au ieşit învingătoare.

Ţinând cont de toate acestea, se poate spune, prin urmare, că rolul jucat de evrei în crearea capitalismului modern a fost disproporţionat faţă de numărul lor. Procesul ar fi avut loc şi fără contribuţia lor. În unele regiuni, populaţia evreiască era slabă sau complet absentă. În primele faze ale Revoluţiei Industriale din Anglia, participarea lor

directă a fost extrem de redusă. În anumite domenii – în acumularea marelui capital – s-au dovedit de neîntrecut. În general, evreii au adus în sistemul economic al secolului al XVIII-lea un puternic spirit de raţionalizare, credinţa că modurile existente de a acţiona nu erau niciodată suficient de bune şi că întotdeauna se puteau găsi căi mai bune, mai uşoare, mai ieftine şi mai rapide. Comerţul practicat de evrei nu ascundea niciun mister; nimic necinstit în el; doar raţiune.

Procesul de raţionalizare s-a făcut simţit şi în cadrul societăţii iudaice, deşi la început cu oarecare timiditate şi teamă. În mod paradoxal, ghetoul a fost locul de naştere atât al inovaţiei mercantile, cât şi al conservatorismului religios. La începutul perioadei moderne, evreii erau ciudat de dualişti. Adeseori vedeau lumea din afară cu ochi mai limpezi decât se vedeau pe sine; când se întorceau în interior, la ei înşişi, ochii li se înceţoşau, viziunea lor se opaciza. În secolul al XII-lea, Maimonide făcuse eforturi să pună de acord iudaismul cu bunul-simţ firesc. La un moment dat, efortul acesta a început să şovăie, apoi a dispărut cu totul în secolul al XIV-lea. Ghetoul l-a ajutat să rămână în taina lui. În schimb, a întărit autoritatea tradiţională. A descurajat speculaţiile. A înăsprit şi mai mult efectele pe care le avea dezaprobarea din partea comunităţii; niciun evreu nu putea să părăsească ghetoul fără să-şi sacrifice complet credinţa. Desigur, a rămas viu spiritul raţionalizator, deoarece acesta era parte integrantă din iudaism şi din metoda halachică. Chiar şi în ghetou, iudaismul a rămas o catedocraţie, o societate condusă de oameni învăţaţi. Acolo unde există erudiţi, vor izbucni controverse şi vor circula idei.

Ghetourile erau şi depozite de cărţi. Evreii au înfiinţat tipografii peste tot. În ciuda raidurilor frecvente întreprinse de autorităţi religioase ostile, ei au acumulat biblioteci impresionante. Un membru al familiei Oppenheimer, David, rabin-şef al oraşului Praga între 1702 şi 1736, şi-a propus să achiziţioneze toate cărţile ebraice tipărite vreodată. Fiind moştenitorul averii lăsate de unchiul său Samuel, el era un om foarte bogat şi câtuşi de puţin radical în vederi. Creştinii l-au acuzat că şi-a folosit dreptul de a excomunica pentru a putea să pună mâna pe comori după bunul său plac. În realitate, a fost nevoit să-şi păstreze biblioteca în Hamburg, ca să o ferească de Inchiziţia din Boemia catolică. Colecţia sa, alcătuind la ora actuală fundamentul pentru *Hebraica* bodleiană de la Oxford, a cuprins odată peste 7.000 de volume şi 1.000 de manuscrise. În 1722, rabi Oppenheimer a primit din partea împăratului Carol VI dreptul exclusiv de a decide şi controla studiile ebraice din Praga. Dar biblioteca pe care a alcătuit-o de-a lungul vieţii era în sine un teren fertil pentru apariţia spiritului subversiv[625].

Cu toate acestea, raţionalismul a avut o evoluţie lentă în cadrul lumii iudaice, în parte pentru că evreii cu idei noi ezitau să pună

tradiţia sub semnul întrebării, în parte pentru că asemenea tentative s-ar fi putut izbi de dezaprobarea zdrobitoare a comunităţii. Experienţa ne învaţă că modul cel mai eficient de a schimba uzanţele religioase conservatoare este acela de a adopta abordarea istorică. Deşi a prefigurat tehnicile moderne de analiză critică a Bibliei, Maimonide nu a folosit totuşi criteriile istorice ca atare. Unul dintre punctele sale intelectuale nevralgice a fost acela că privea istoria nemesianică drept „lipsită de orice beneficiu practic, o simplă pierdere de timp”[626]. Opinia sa dezaprobatoare a reprezentat, fără îndoială, o motivaţie suplimentară a faptului că evreii au ezitat atât de mult să revină la obiceiul de a consemna istoria în scris. Au făcut-o totuşi, în cele din urmă, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. După cartea de pionierat, chiar dacă naivă, a lui Ibn Verga, un evreu din Mantova, Azaria dei Rossi (cca 1511–1578), a scris în fine, în 1573, o carte de istorie a poporului evreu, în adevăratul sens al cuvântului, numită *Meor Einaim* (*Lumina ochilor*). Folosind surse neevreieşti şi metode critice dezvoltate de creştini în timpul Renaşterii, el a supus analizei raţionale scrierile înţelepţilor. Stilul său era apologetic şi timid; fără îndoială, nu-i plăcea câtuşi de puţin să scoată în evidenţă erorile comise de înţelepţi. Dar ceea ce a scris despre calendarul ebraic a desfiinţat fundamentul tradiţional al calculelor mesianice şi a pus sub semnul întrebării multe alte aspecte[627].

Cartea lui Rossi a stârnit un resentiment puternic printre cărturarii evrei ortodocşi. Marele codificator Iosef Caro, cel mai influent erudit al epocii sale, a murit înainte de a putea semna un decret de ardere a cărţii. Rabi Iehuda Loew, faimosul Maharal din Praga, figura dominantă a generaţiei următoare, n-a fost mai prejos în criticile aduse cărţii lui Rossi. Considera că investigaţiile sceptice ale autorului în legătură cu legendele talmudice şi istoria iudaică aveau să submineze autoritatea şi să distrugă însăşi credinţa. În opinia sa, Rossi nu reuşise să distingă între două forme de proces intelectual total diferite între ele, şi anume cel divin şi cel firesc, natural. Era absurd să foloseşti metode potrivite investigării lumii naturale pentru a încerca să înţelegi felul în care funcţiona providenţa divină. Punctul lui de vedere echivala, într-un anume sens, cu o repudiere totală a lui Maimonide. Cu toate acestea, nu se poate spune despre Maharal că era un obscurantist şi un iraţionalist, căci a oscilat între multe tendinţe manifeste în iudaism[628]. Faptul că s-a opus cărţii lui Rossi – interzisă studenţilor evrei fără permisiunea expresă a rabinului – este un indiciu asupra forţei opoziţiei pe care trebuia s-o înfrunte orice inovator pe tărâm intelectual.

Un exemplu dramatic al acestei forţe a ortodoxiei a fost cazul tragic al lui Baruch (sau Benedict) Spinoza (1632–1677) din Amsterdam. Spinoza este de obicei considerat drept o figură centrală în istoria

filosofiei, cum a şi fost de altfel. Dar importanţa sa în istoria iudaică (şi creştină) este şi mai crucială şi, în unele privinţe, distructivă: el a pus în mişcare un şir întreg de evenimente care continuă să ne influenţeze şi în ziua de azi. Prin naştere, era fiul unui refugiat sefard care a devenit un negustor olandez prosper. Ca ocupaţie, era cărturar (probabil că a studiat cu Manase ben Israel) şi şlefuitor de lentile optice. Temperamental, era tipul melancolic şi ascetic. Suplu, oacheş, cu păr lung şi cârlionţat, cu ochi mari, negri, strălucitori. Nu mânca aproape nimic altceva decât fiertură de mălai cu puţin unt şi fiertură de ovăz amestecată cu stafide: „Este de necrezut cu ce cantităţi infime de carne sau băutură se mulţumea", scria primul său biograf, pastorul luteran Colerus, care locuia în aceeaşi casă cu el[629].

Ca descendenţă intelectuală, el a fost adeptul lui Maimonide. Dar unele dintre opiniile sale în privinţa originilor Pentateuhului par să-şi fi avut sorgintea în tot felul de aluzii mascate din scrierile mai vechiului raţionalist Abraham ibn Ezra (1089–1164). Era un tânăr precoce în poate cel mai radical oraş din punct de vedere intelectual din întreaga lume, şi de la o vârstă destul de fragedă a intrat în cercul liber-cugetătorilor, aparţinând diferitelor congregaţii: ex-iezuitul Franciscus van den Enden, un fost *marrano*, Juan de Prado, un vestit dascăl, Daniel de Ribera şi diverşi socinieni, antitrinitarieni şi anticlericali. Cu o generaţie înaintea lui, evreul Uriel da Costa fusese expulzat din comunitatea din Amsterdam nu o dată, ci de două ori, pentru că negase nemurirea sufletului. În 1655, când Spinoza avea 23 de ani, în Amsterdam a fost publicată o carte senzaţională, *Praedamnitiae*, scrisă de un fost calvin, Isaac La Peyrère, o carte interzisă peste tot; fără îndoială că Spinoza a citit-o. La Peyrère nu era câtuşi de puţin un ateist, ci mai curând un *marrano* mesianist, un cabalist entuziast, făcând parte din acel val care, un deceniu mai târziu, avea să-l ridice pe culmile gloriei pe Shabetai Tzvi. Dar opera lui avea tendinţa să trateze Biblia nu ca pe o revelaţie, ci ca pe o istorie profană, supusă examenului critic. Din câte se pare, această carte a adâncit în mintea lui Spinoza îndoieli ce-i fuseseră stârnite mai înainte de Ibn Ezra şi Maimonide. În orice caz, la un an după publicarea ei, Spinoza şi De Prado au fost aduşi în faţa autorităţilor evreieşti. De Prado şi-a cerut iertare; Spinoza a fost excomunicat public.

Sentinţa rabinică propriu-zisă, datând din 27 iulie 1656 şi semnată, printre alţii, de rabi Saul Levi Morteira, a ajuns până în zilele noastre. Iată conţinutul ei:

> *Mai-marii consiliului vă aduc la cunoştinţă că, având de multă vreme ştiinţă de părerile şi faptele rele ale lui Baruch de Spinoza, au încercat prin varii mijloace şi promisiuni să-l îndepărteze de calea cea rea. Nefiind în stare să găsească vreun remediu, ci, dimpotrivă,*

primind în fiece zi tot mai multe ştiri despre ereziile abominabile pe care le practica şi le împărtăşea şi altora şi despre monstruoasele acte comise de el, şi aflând acestea de la mulţi martori de încredere care au depus mărturie în legătură cu toate acestea în prezenţa numitului Spinoza, care a fost condamnat; toate acestea fiind cercetate în prezenţa rabinilor, consiliul a hotărât, la sfatul rabinilor, ca numitul Spinoza să fie excomunicat şi izolat de Poporul lui Israel.

După care urma anatema şi afurisenia:

Cu judecata îngerilor şi sentinţa sfinţilor, îl anatemizăm, afurisim, blestemăm şi-l alungăm pe Baruch de Spinoza […] pronunţând împotriva lui anatema cu care Iosua a anatemizat Ierihonul, afurisenia cu care Elisei i-a afurisit pe copii şi toate blestemele scrise în cartea Legii. Să fie blestemat pe timp de zi şi blestemat pe timp de noapte, blestemat când şade întins şi blestemat când se ridică în picioare, când iese şi când intră. Domnul în veci să nu-l ierte şi să nu-l recunoască! Furia şi supărarea Domnului să nu se stingă pentru acest om nicicând de aici încolo, să-l apese cu toate blestemele scrise în cartea Legii şi numele lui să-l şteargă de sub cer. […] Şi prin aceasta, prin urmare, toţi să fie înştiinţaţi că nimeni nu are voie să i se adreseze prin viu grai sau în scris, nu are voie să-i facă vreun serviciu, să vieţuiască împreună cu el sub acelaşi acoperiş, să se apropie la mai mult de patru coţi de el sau să citească vreun document dictat sau scris de mâna lui[630].

În timp ce se citea acest blestem, „vaierul şi sunetul prelung al unui corn mare răsunau când şi când; luminile, care străluciseră cu putere la începutul ceremoniei, au fost stinse pe rând, până la ultima, simbolizând stingerea vieţii spirituale a bărbatului excomunicat, şi congregaţia a fost lăsată în întuneric deplin”[631].

Spinoza, care nu avea decât 24 de ani, a fost apoi dat afară din casa tatălui său şi, la scurt timp după aceea, şi din Amsterdam. El pretindea că într-o seară, pe când se întorcea de la teatru, cineva a încercat să-l omoare, şi drept mărturie îşi arăta pelerina sfâşiată de un pumnal. La moartea tatălui său, surorile lui hapsâne au încercat să-l lipsească de moştenirea ce îi revenea de drept. S-a adresat justiţiei ca să i se facă dreptate, dar apoi nu a mai avut nicio pretenţie, cu excepţia unui pat cu baldachin. În cele din urmă, s-a stabilit la Haga, unde şi-a câştigat existenţa ca şlefuitor de lentile. Primea de la stat o pensie modestă, iar de la un prieten – o rentă viageră. A refuzat orice altă ofertă de ajutor şi o catedră în Heidelberg. A dus o viaţă austeră de cărturar sărac, cum probabil ar fi dus şi dacă rămânea la credinţa iudaică ortodoxă; de însurat însă nu s-a însurat. Nu avea nimic boem în firea lui, dimpotrivă; se îmbrăca foarte sobru, spunând: „Nu ţinuta neîngrijită şi şleampătă ne face să fim înţelepţi; mai curând, prefăcuta indiferenţă

faţă de înfăţişarea noastră este o dovadă a spiritului sărac, în care adevărata înţelepciune n-ar putea găsit sălaş potrivit, iar ştiinţa s-ar reîntâlni doar cu dezordinea şi confuzia."[632] A murit la 44 de ani, de o formă de tuberculoză, şi averea lui era atât de mică, încât sora lui, Rebeca, a refuzat s-o administreze.

Nu este foarte limpede în ce au constat originea şi substanţa conflictului lui Spinoza cu autorităţile evreieşti. A fost acuzat că a negat existenţa îngerilor, nemurirea sufletului şi inspiraţia divină a Torei. Însă *apologia* pentru opiniile lui, pe care a scris-o în spaniolă curând după *herem*, nu a supravieţuit. Totuşi, în 1670, a publicat, fără semnătură, *Tractatus Theologico-Politicus*, în care îşi expunea principiile criticii la adresa Bibliei. Aici se regăseşte heterodoxia lui esenţială. Susţinea că Biblia trebuie abordată în spirit ştiinţific şi investigată ca orice alt fenomen natural. În cazul Bibliei, abordarea trebuie să fie istorică. Se începe de la analizarea limbii ebraice. Apoi se trece la analiza şi clasificarea expresiei în fiecare dintre cărţile Bibliei. Următoarea etapă este aceea de examinare a conţinutului istoric:

> *Viaţa, obiceiurile şi năzuinţele autorului fiecărei cărţi, cine a fost, cu ce prilej, în ce timp, cui şi, în sfârşit, în ce limbă a fost scris; apoi, soarta fiecărei cărţi, şi anume în ce chip a fost primită mai întâi şi în mâna cui a ajuns, apoi câte versiuni diferite a avut şi de la cine a pornit îndemnul de a fi primită printre cărţile sfinte şi, în sfârşit, cum au fost adunate într-o singură culegere toate cărţile pe care toţi le declară sfinte.20*

Spinoza a continuat cu aplicarea metodei sale, analizând care anume părţi din Pentateuh au fost scrise de Moise, rolul jucat de Ezdra, compilaţia canonului, provenienţa unor cărţi ca acelea ale lui Iov şi Daniel şi datarea cărţilor ca un tot şi fiecare în parte. Prin urmare, el respingea aproape cu totul opinia tradiţională privitoare la originea şi autenticitatea Bibliei, oferind explicaţii alternative pe baza dovezilor existente în Biblie. El a fost cel care a iniţiat procesul de analizare critică a Bibliei, proces care, în următorii 250 de ani, avea să atenueze credinţa claselor culte în adevărul literal al Bibliei, reducând-o la statutul unui document istoric imperfect[633]. Opera şi influenţa lui aveau să producă daune dureroase şi ireparabile încrederii de sine şi coeziunii interne ale creştinismului. De asemenea, aveau să genereze – după cum vom vedea – probleme noi, de lungă durată şi fatale comunităţii evreieşti.

Spinoza a fost primul exemplu major al forţei distructive a raţionalismului iudaic, odată eliberat de constrângerile comunităţii tradiţionale. În timpul vieţii sale şi multă vreme după aceea, el a fost considerat drept ateu de către toate organismele religioase importante. Operele lui au fost interzise pretutindeni – deşi ele au supravieţuit

peste tot şi au fost retipărite în mod repetat. În 1671, Spinoza a trimis o scrisoare liderului evreu Orobio de Castro, negând că ar fi fost ateu şi respingând acuzaţia că *Tractatus* era o carte antireligioasă. Dar *Etica* lui, publicată post-mortem, demonstra că era un panteist de o factură radicală cu totul specială. Oricât ni s-ar părea de ciudat, în secolul al XVII-lea, unele forme de panteism erau în mod evident privite ca fiind compatibile cu iudaismul. Cabala, acceptată de mulţi evrei la acea vreme, avea o tendinţă panteistă; *Zohar*-ul conţine multe pasaje care sugerează că Dumnezeu este totul şi totul este Dumnezeu. La douăzeci de ani după moartea lui Spinoza, rabinul sefard din Londra David Nieto (1654–1728) a avut mari necazuri pentru că a scris în spaniolă *De la divina providencia* (*Despre providenţa divină*), în care identifica natura cu Dumnezeu. Soluţionarea conflictului a fost lăsată pe seama marelui erudit talmudist Tzvi Ashkenazi din Amsterdam, care a hotărât că argumentul lui Nieto nu era doar acceptabil din punctul de vedere al iudaismului, ci aproape un loc comun printre unii gânditori evrei[634].

Totuşi, problema panteismului lui Spinoza era aceea că l-a împins până în acel punct unde nu se mai putea stabili o distincţie valabilă între panteismul ca atare şi ateism. El însuşi susţinea că nu spusese nicidecum că lumea materială, aşa cum o vedem şi o tratăm noi, era Dumnezeu. În *Etica* lui spune că „vom concepe uşor că întreaga natură este un singur individ”21, deoarece un individ poate să facă parte dintr-un individ mai mare şi tot aşa, *ad infinitum.* Dar pe Dumnezeu nu-l consideră ca fiind o persoană. Susţine că a-i conferi lui Dumnezeu atribute de genul „voinţă”, „intelect” ar fi ca şi când i s-ar cere stelei Sirius să latre doar pentru că se mai numeşte Steaua Câinelui. De fapt, dacă păstrează cuvântul Dumnezeu, o face doar din motive sentimentale şi istorice. Identificându-l pe Dumnezeu cu întreaga realitate, el trebuie să fie de acord cu ateul care susţine că realitatea nu poate fi împărţită într-o parte care este Dumnezeu şi o parte care este non-Dumnezeu – amândouă părţile exclud un contrast efectiv[635]. Dar dacă Dumnezeu nu poate fi izolat de restul, este imposibil să spunem că El „există” în oricare sens acceptat de o persoană de rând. Spinoza spunea: „Nu există Dumnezeu în sensul în care am înţeles noi dintotdeauna acest cuvânt”. Pentru majoritatea oamenilor, asta înseamnă ateism. Matematicianul şi filosoful german Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646–1716) l-a cunoscut bine pe Spinoza şi a fost în măsură să-i înţeleagă punctul de vedere în această problemă. A fost un carierist şi adeseori a fost acuzat de laşitate, pentru că a căutat să se distanţeze de opera lui Spinoza atunci când şi-a atras oprobriul opiniei publice. Dar a sintetizat în mod corect poziţia lui Spinoza în spectrul religios: „A fost cu adevărat un ateu, în sensul în care nu a recunoscut existenţa vreunei Providenţe care distribuie noroc sau

ghinion în funcţie de ceea ce este drept.”[636]

Opera lui Spinoza reprezintă hipertrofierea unui anume aspect al spiritului iudaic: tendinţa sa nu numai de a raţionaliza, ci de a intelectualiza. El a fost unul dintre cei care au crezut că e posibil să rezolvi toate polemicile şi conflictele de opinii şi să atingi perfecţiunea umană printr-un proces de logică. Credea că problemele de etică pot fi rezolvate prin demonstraţii de tip geometric. În această privinţă s-a înscris în tradiţia lui Maimonide, care susţinea că pacea mondială perfectă poate fi realizată prin raţiune – de aici şi credinţa în venirea epocii mesianice. Dar, conform concepţiei lui Maimonide, această stare va fi atinsă doar atunci când Legea va fi respectată în totalitate, în întreaga ei raţionalitate nobilă. Şi se va atinge prin revelaţie, prin Tora. Spinoza, în schimb, nu credea în revelaţie şi voia să înlăture complet Tora. Considera că obiectivul putea fi atins cu ajutorul intelectului pur.

O asemenea concepţie nu putea fi considerată decât antiumanistă. Spinoza a căutat să-i dăruiască omului „toate remediile împotriva emoţiilor”. Într-o măsură limitată, intenţia lui este atractivă. Spinoza voia să domine pasiunea. Şi fără îndoială că practica ceea ce predica. Niciodată în viaţa lui nu s-a înfuriat, în ciuda multor provocări la care a fost supus, şi nu şi-a pierdut cumpătul. Era stăpân pe sine şi de o abnegaţie ce friza eroismul. Toate păcatele se datorau ignoranţei, susţinea el; nenorocirile trebuie înţelese, văzute în relaţie cu cauzele lor şi ca parte din întreaga ordine a naturii. Odată lămurit acest lucru, omul nu mai cedează în faţa tristeţii, urii, dorinţei de răzbunare. „Ura este mărită de ura reciprocă şi, dimpotrivă, poate fi stinsă de iubire. Ura care este învinsă cu totul de iubire se schimbă în iubire; iar în acest caz, iubirea este mai mare decât dacă ura nu ar fi precedat”. Dar „iubirea” lui Spinoza este un lucru aparte. Totul este predeterminat. Nu crede în liberul-arbitru. Prin urmare, speranţa şi teama sunt rele; la fel şi umilinţa şi căinţa. „Acela care se căieşte de ceea ce a făcut este de două ori nenorocit sau neputincios”. Tot ceea ce se întâmplă este voinţa lui Dumnezeu. Înţeleptul încearcă să vadă lumea aşa cum o vede Dumnezeu. Numai ignoranţa ne poate face să gândim că putem schimba viitorul. Odată înţeles acest lucru, ne putem elibera de teamă; şi astfel eliberaţi, nu mai meditäm la moarte, ci la viaţă. Când ne vom fi înţeles pe noi înşine şi sentimentele noastre, din care a fost înlăturată pasiunea, atunci îl vom putea iubi pe Dumnezeu. Dar desigur că nu e vorba de iubirea între fiinţe omeneşti, deoarece Dumnezeu nu este o fiinţă omenească, ci totul; şi iubirea nu este o pasiune, ci înţelegere. Dumnezeu, sau mai corect „Dumnezeu”, nu are pasiuni, plăceri, dureri; nu iubeşte şi nu urăşte pe nimeni. Prin urmare, „cine îl iubeşte pe Dumnezeu nu poate năzui ca şi Dumnezeu să-l iubească la rândul lui”. Sau: „Iubirea intelectuală a sufletului faţă

de Dumnezeu este o parte a iubirii infinite cu care Dumnezeu se iubeşte pe sine."[637]

Nu este greu de înţeles de ce Spinoza atrage un anume tip de filosof, cerebral, dar lipsit de suflet, ca Bertrand Russell; sau de ce alţi oameni îl consideră insensibil, chiar respingător. Printre contemporani, Spinoza, asemenea lui Hobbes – de la care a dobândit o anumită severitate glacială – inspira o frică autentică. Poate că ar fi fost mai bine dacă s-ar fi simţit liber să abandoneze de tot folosirea cuvintelor-cod precum „Dumnezeu" şi să scrie simplu şi direct. Influenţa sa asupra altor scriitori europeni importanţi a fost incalculabilă. I-a fascinat atât pe intelectualii francezi, precum Voltaire, cât şi pe germani, precum Lessing, care a şi remarcat: „Nu există nicio altă filosofie în afara celei a lui Spinoza". Dar în ceea ce-i priveşte pe evreii înşişi, el pur şi simplu a epuizat un filon de investigare: a condus tradiţia raţionalistă a lui Maimonide nu atât spre încheierea sa logică, ci cu totul afară din iudaism.

Nu a mai rămas decât tradiţia iraţionalistă, care triumfase în secolul al XIV-lea. Cabala sa a fost acceptată în iudaismul normativ, dar, odată cu apostazia lui Shabetai Tzvi, a primit o lovitură ameţitoare. Shabetaismul a intrat în clandestinitate. Scălâmbăielile lui Jacob Frank au demonstrat că şi această tradiţie putea să-i îndepărteze de iudaism pe entuziaşti şi pe încăpăţânaţi. Uriaşa energie şi fervoarea emoţională care potenţaseră mişcarea mesianică din anii 1660 nu se pierduseră. Oare nu exista nicio modalitate de a fi lăsată să se exprime şi în acelaşi timp de a rămâne înhămată – chiar dacă nu foarte strâns – la carul triumfal al iudaismului?

În secolul al XVIII-lea, problema aceasta nu privea doar iudaismul. La începutul lui 1700, revoluţia ştiinţifică ce a precedat-o pe cea industrială fusese deja declanşată. Teoria lui Newton privitoare la cosmosul mecanic guvernat de legi matematice foarte stricte triumfase. Scepticismul cuprindea vârful societăţii. Lideri religioşi cu autoritate se dovedeau calmi, sofisticaţi, cu experienţă într-ale vieţii, manifestând o înclinaţie spre toleranţă, din pricină că nu puneau prea mare preţ pe acele aspecte subtile ale doctrinei pentru care predecesorii lor uciseseră sau fuseseră ucişi. Dar masele, care duceau o existenţă împovărată de greutăţi, aveau nevoie de ceva mai mult. Şi s-au găsit oameni care să se lupte pentru ele. Astfel, în Germania a apărut mişcarea pietistă. În Anglia – fraţii Wesley şi mişcarea metodistă. În America avea loc prima Mare Deşteptare. În Europa răsăriteană, unde trăiau la acea vreme mai mult de jumătate dintre evrei, a apărut hasidismul.

Fervoarea religioasă manifestă în rândul populaţiei evreieşti din Polonia nu a reprezentat doar o forţă religioasă, ci avea şi accente radicale. Societatea iudaică era autoritaristă, adeseori asupritoare. Era

condusă de o oligarhie bazată pe relaţii maritale, formată din negustori bogaţi şi rabini-avocaţi. Sistemul consiliilor conferea acestei elite puteri extraordinare, fiind votată de un număr redus de electori. Oligarhia nu era închisă, întrucât educaţia oferea posibilitatea de a face carieră. În teorie, chiar şi săracii aveau acces. Catedocraţia era, din necesitate, şi o meritocraţie. Cu toate acestea, majoritatea celor săraci rămâneau şi se simţeau lipsiţi de putere. În sinagogi, glasul lor nici nu se auzea. Puteau să depună plângere împotriva unui rabin; dar nu-i auzea nimeni dacă rabinul se trăgea dintr-o familie cu trecut sănătos. În schimb, erau pedepsiţi prin ordonanţe locale toţi cei care „bârfeau şi glumeau pe socoteala faptelor comise de notabilităţile oraşului". Despotismul era resimţit nu numai la nivel de comunitate, ci şi în familie. Ghetoul era o patriarhie. Un tată avea dreptul să folosească forţa asupra fiului său, după ce împlinea doisprezece ani, pentru a-l obliga să înveţe Tora. După împlinirea vârstei de treisprezece ani, se aplica Legea deuteronomică a Fiului Rebel. În teorie, un fiu care-şi sfida părintele putea să fie dus în faţa sfatului bătrânilor, condamnat şi linşat cu pietre; biciuirea se aplica după prima abatere. Talmudul ne spune că nu s-a înregistrat niciun asemenea caz, dar umbra Legii plana asupra fiului. O fiică putea fi dată de tatăl său în căsătorie pe bază de contract cât încă era minoră. În teorie, ea putea să-şi respingă soţul când devenea *bogheret*, la vârsta de doisprezece ani şi jumătate, dar asta se întâmpla rar. A-şi cinsti părinţii era echivalent cu a-l cinsti pe Dumnezeu – aşa învăţau copiii[638]. Pe scurt, subordonarea constituia o caracteristică importantă a vieţii de ghetou.

Dar evreii îşi fac un titlu de glorie din faptul că nu se supun umili autorităţii pe care singuri şi-au ales-o. Evreul este protestatarul etern. Iar tradiţia iudaică îi acordă şi protestatarului un loc – deşi o face cu reţinere. De asemenea, îi îngăduie unui om sfânt să acţioneze şi în afara structurii religioase încetăţenite. Am avut deja ocazia să vorbim despre Stăpânul Numelui Divin, *baal shem.* Originea sa se găseşte în epoca *gheonim*-ilor babilonieni. Începând cu secolul al XVI-lea, puteau fi găsiţi nenumăraţi asemenea *baal shem*-i în evreimea ashkenază, făcând demonstraţii cu Cabala practică. Unii dintre ei erau adevăraţi erudiţi. Majoritatea scriau amulete şi practicau medicina populară cu anumite rugăciuni, incantaţii, ierburi şi bucăţele de animale. Se specializaseră în tulburări psihice şi în alungarea *dibuk*-ilor.

În jurul anului 1736, unul dintre aceşti oameni, Israel ben Eliezer, cunoscut ulterior drept Baal Shem Tov (cca 1700–1760), sau Besht, un nume format din iniţialele celuilalt, a simţit chemarea. Era orfan, născut în Okop, în Podolia înapoiată. În diferite perioade ale vieţii sale, a dat o mână de ajutor la abatorul ritual, a lucrat în gropile de lut din Munţii Carpaţi, a fost paznic şi paracliser la sinagogă şi a ţinut

un han. În portrete apare de obicei cu o pipă în mână ori în gură. Era un om din popor. Nu se înscria câtuşi de puţin în linia succesiunii apostolice a rabinilor, care, teoretic, putea fi trasată până la Moise. Carte ştia puţină. N-a supravieţuit nicio scriere de-a lui, autentică. Se bănuieşte că scrisorile care poartă semnătura lui sunt falsuri. Omiliile sale au fost puse pe hârtie de discipoli. Activa în afara sistemului sinagogilor, în care n-a predicat, pare-se, niciodată. Dar, asemenea lui John Wesley, a călătorit peste tot prin ţară. Scria amulete. Vindeca şi purifica oamenii de spiritele rele, făcea, de fapt, tot ceea ce fac de obicei oamenii sfinţi. În plus, avea o anume charismă: în prezenţa lui, oamenii, bărbaţi şi femei, se simţeau capabili de aspiraţii mai înalte, de un comportament mai pur. Această impresie de sanctitate intensă, deşi nepretenţioasă, era accentuată de metodele sale de vindecare, adesea spectaculoase, de visele în care prevestea cu exactitate diverse evenimente, de stările sale mistice şi de miracolele care i s-au atribuit[639].

Toate acestea au făcut din el o persoană influentă. Pe măsură ce devenea tot mai cunoscut, organiza audienţe, ca orice rabin vestit, şi oamenii veneau de la mari depărtări să-l vadă. Dar ceea ce a făcut din el fondatorul unei mişcări a fost marea lui creativitate. Pe seama lui se pune înfiinţarea a două instituţii noi. În primul rând, a renăscut conceptul antic de *tzadik*, sau fiinţă umană superioară – superioară prin capacitatea sa specială de a-i fi credincios lui Dumnezeu. Ideea data de pe vremea lui Noe. Dar Baal Shem Tov i-a încredinţat fiinţei superioare un rol special. Odată cu apostazia lui Shabetai Tzvi, mesianismul a fost discreditat. Besht nu avea timp de frankism sau de orice altă sectă mesianică ce se îndepărta de monoteismul iudaic. „*Shechina* se tânguie şi spune că atâta vreme cât mădularul este ataşat corpului există speranţă de vindecare. Dar atunci când este retezat nu mai poate fi pus la loc, iar fiecare evreu este un mădular al *Shechinei*", spunea el. Prin urmare, nu avea nicio intenţie de a călători pe drumul retezării. Recunoştea însă că prin dispariţia sa Mesia lăsase un gol în inimile evreilor. El a umplut acel gol, reînviindu-l pe *tzadik*, care (spunea el) coboară din înălţimi, cam aşa cum coboară şi graţia şi îndurarea lui Dumnezeu. Conform învăţăturii lui Baal Shem Tov, *tzadik*-ul nu era un mesia, dar nicio fiinţă umană obişnuită – ci undeva între cele două. Mai mult, întrucât *tzadik*-ul nu avea pretenţii la un rol mesianic, puteau fi o mulţime de asemenea fiinţe. Astfel, a apărut un nou tip de personalitate religioasă, pentru a perpetua şi a răspândi mişcarea.

În al doilea rând, a inventat o formă revoluţionară de rugăciune populară; un lucru foarte important, deoarece le îngăduia evreilor de rând, umili, să-şi aducă contribuţia. Marea forţă a Cabalei lurianice constase în sentimentul maselor că puteau grăbi venirea lui Mesia prin

rugăciunile lor şi prin pietate. Baal Shem Tov a reuşit să obţină un efect similar al participării populare prin noua sa teorie asupra rugăciunii, predicată de el şi de succesorii săi. Sublinia faptul că rugăciunea nu era atât o activitate umană, cât un act supranatural, în care omul sparge barierele existenţei sale naturale şi ajunge în lumea divină. Cum izbuteşte omul să facă acest lucru? Ia cartea de rugăciuni şi îşi concentrează toată mintea pe litere. Nu citeşte, ci doreşte. Şi, făcând aceasta, formele literelor se dizolvă şi – o idee tipic cabalistică – calităţile divine ascunse în litere devin vizibile spiritual. Ca şi când ai vedea printr-un obiect transparent. Besht numea asta „intrarea în literele rugăciunilor", sau „sălile cereşti"; un om ştia că era virtuos atunci când „intra în sălile rugăciunilor"[640].

Pentru a intra în acel spaţiu, spunea Besht, omul trebuie să-şi anihileze personalitatea. Astfel, el creează un vid care se umple cu un fel de fiinţă dumnezeiască, care acţionează şi vorbeşte în numele lui. Când cuvintele cărţii de rugăciuni îşi pierd conturul şi se unesc într-un singur punct, are loc transformarea, omul îşi încetează activitatea umană şi, în loc ca el să-şi trimită spre înălţimi vorbele, acestea îi sunt trimise de sus în gură. Gura continuă să vorbească, dar spiritul alimentează gândurile. „Las gura să vorbească tot ceea ce vrea să spună", zicea Besht[641]. Succesorul său, lider al celei de-a doua generaţii hasidice, Dov Ber, explica faptul că puterea spirituală care făcea posibilă această posesiune divină se manifesta deoarece Tora şi Dumnezeu erau unul şi acelaşi lucru, iar energia divină, cum s-ar zice, era strânsă în literele cărţii. Un act izbutit de rugăciune contemplativă elibera această putere. Dov Ber folosea şi o altă comparaţie explicativă: „Când un om studiază ori se roagă, cuvântul ar trebui rostit cu toată forţa, ca o ejaculare a unui strop de spermă din întregul său trup, când întreaga sa energie e prezentă în acel strop."[642]

Astfel, ceremoniile hasidice au devenit o afacere extrem de zgomotoasă. Cei care participau la ele dispreţuiau sinagoga. Îşi aveau propriile lor *Shtibele*, sau case de rugăciuni, unde se adunau în hainele lor obişnuite, cu căciuli mari de blană pe cap. Unii fumau ori beau dacă simţeau nevoia. Când se rugau, adeseori cu voce cât mai tare, se legănau şi băteau din palme. Cântau o melodie numită *nigun* şi dansau. Îşi aveau propriile lor rugăciuni speciale, un amestec ashkenaz şi sefard. Erau oameni săraci şi necioplţi. Şocau instituţiile evreieşti, mai ales că practicile lor se răspândeau în întreaga Polonie şi în Lituania. Nu a trecut mult şi au fost acuzaţi de criptoshabetaianism. Şi au început să se facă auzite cereri mânioase de suprimare a mişcării.

Primii adepţi ai hasidismului au găsit un duşman înverşunat în persoana lui Elia ben Solomon Zalman (1720–1797), gaon din Vilna. Gaonul era un copil extraordinar, chiar şi după standardele evreieşti privind copiii precoce. La vârsta de şase ani a ţinut o predică în

sinagoga din Vilna. Avea o cultură profană şi religioasă uluitoare. S-a însurat la optsprezece ani, ceea ce l-a făcut independent din punct de vedere financiar, putând să-şi cumpere o căsuţă la marginea oraşului Vilna, consacrându-se exclusiv studiului. Fiii lui spun că nu dormea mai mult de două ceasuri pe zi, în reprize de câte o jumătate de oră. Pentru a nu-i fi distrasă atenţia, închidea obloanele chiar şi în timpul zilei, studiind la lumina lumânărilor. Ca să nu adoarmă, nu-şi făcea focul în cameră şi îşi ţinea picioarele într-un vas cu apă rece. Pe măsură ce puterea şi influenţa lui în Vilna creşteau, se intensifica şi devotamentul cu care se consacra studiului. Nu dispreţuia Cabala, dar totul trebuia subordonat cerinţelor Halachei. Hasidismul, din punctul lui de vedere, era o nelegiuire. Toată povestea aceea despre extaz, miracole şi viziuni era ţesută din minciuni şi amăgiri. Ideea de *tzadik* era idolatrie, venerarea fiinţelor umane. Mai presus de orice, teoria hasidică despre rugăciuni era un substitut, o jignire adusă erudiţiei – chintesenţa iudaismului. Gaonul era catedocraţia personificată; când a fost întrebat ce credea că trebuia făcut cu hasidismul, el a răspuns: să fie persecutat[643]. Din fericire pentru evreii ortodocşi, hasidim-ii începuseră să folosească cuţite neortodoxe pentru *shehita*, sau tăierea rituală a animalelor. Primul *herem* împotriva lor a fost proclamat în 1772. Cărţile lor au fost arse în public. A urmat un alt *herem*, în 1781, care stabilea următoarele: „Trebuie să plece din comunităţile noastre împreună cu nevestele şi copiii… şi să nu li se mai dea adăpost peste noapte. *Shehita* lor este interzisă. Este interzisă orice afacere cu ei sau participare la înmormântările lor.” „Este de datoria oricărui evreu credincios”, scria gaonul, „să-i repudieze şi să le pricinuiască orice formă de suferinţă şi să-i subjuge, pentru că ei au păcatul în inimi şi sunt o plagă pe trupul lui Israel”[644].

Hasidim-ii au reacţionat cu propriile lor excomunicări. Au tipărit broşuri în apărarea lor. În Lituania, în mod deosebit în Vilna, gaonul crease o enclavă de ortodoxie şi învăţătură halachică înainte de a pleca să-şi sfârşească zilele în Eretz Israel. Dar în alte regiuni, hasidismul s-a instaurat ca un element important al iudaismului şi, din cât se pare, necesar. La vest, s-a răspândit în Germania şi de acolo în întreaga lume. Tentativa ortodocşilor de a distruge mişcarea a eşuat şi curând a fost abandonată în faţa unui nou pericol comun, care i-a făcut pe erudiţi şi entuziaşti să-şi unească forţele – iluminismul iudaic, sau Haskala.

Deşi Haskala a reprezentat un episod distinct al istoriei evreilor, iar *maskil*, sau evreul iluminist, este un tip special, care aparţine exclusiv iudaismului, Iluminismul iudaic face totuşi parte din Iluminismul european general. Dar, în mod deosebit, este legat de Iluminismul german, şi aceasta dintr-un anumit motiv. Atât în Franţa, cât şi în Germania, mişcarea avea ca scop examinarea şi transformarea

atitudinii omului faţă de Dumnezeu. Dar câtă vreme în Franţa tendinţa era de a-l repudia pe Dumnezeu sau de a-i reduce importanţa, şi prin aceasta de a îmblânzi religia, în Germania mişcarea iluministă căuta într-adevăr să ajungă la o nouă înţelegere şi la o împăcare cu spiritul religios din om. Iluminismul francez era sclipitor, dar fundamental frivol; cel german era serios, sincer şi creator. Nu este de mirare deci că evreii iluminişti s-au simţit atraşi de versiunea germană a mişcării europene, care i-a şi influenţat în mare măsură şi la care, la rândul lor, şi-au adus o contribuţie substanţială[645]; poate pentru prima oară, evreii din Germania au început să simtă că între ei şi cultura germană există o afinitate distinctă, şi astfel şi-au sădit în suflete sămânţa unei monstruoase amăgiri.

Pentru intelectualii din societatea creştină, întrebarea formulată de Iluminism era următoarea: cât de mare trebuie să fie rolul – şi dacă este cu adevărat nevoie de aşa ceva – jucat de Dumnezeu într-o cultură tot mai profană? Pentru evrei, întrebarea suna astfel: cât de mare trebuie să fie rolul – şi dacă este cu adevărat nevoie de aşa ceva – jucat de cunoaşterea seculară în cultura lui Dumnezeu? Ei încă mai erau învăluiţi în concepţia medievală a societăţii religioase totale. Este adevărat că Maimonide pledase cu tărie în favoarea admiterii ştiinţei laice care, demonstra el, s-ar fi împăcat până în cele mai mici amănunte cu Tora. Dar argumentele sale nu au reuşit să-i convingă pe cei mai mulţi dintre evrei. Chiar şi un om relativ moderat, aşa cum a fost Maharal din Praga, îl atacase pe Rossi exact pentru faptul că aplicase criterii laice în cazul problemelor religioase[646]. De exemplu, printre studenţii de la Facultatea de Medicină din Padova se numărau şi câţiva evrei; ei întorceau spatele lumii din afara Torei în momentul în care reveneau în ghetou seara, şi la fel făceau şi oamenii de afaceri evrei. Desigur că au fost mulţi care au ieşit din ghetou şi nu s-au mai întors niciodată între zidurile lui; dar asta s-a întâmplat întotdeauna. Exemplul cumplit al lui Spinoza a demonstrat – spre satisfacţia majorităţii evreilor – că un om nu poate bea din fântâna cunoaşterii neevreieşti fără să rişte să-şi otrăvească mortal viaţa iudaică. Astfel, ghetoul a rămas un univers izolat nu numai social, ci şi intelectual.

Pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, rezultatele acestei izolări au devenit evidente pentru toţi. Încă de la începutul secolului al XV-lea, când a avut loc disputa din Tortosa, inteligenţia iudaică a fost adusă în situaţia de a părea înapoiată şi obscurantistă. Trei sute de ani mai târziu, pentru creştinii cultivaţi, dar chiar şi pentru cei ignoranţi, evreii deveneau obiect de dispreţ şi batjocură, îmbrăcaţi cum erau în hainele lor caraghioase, prizonieri ai superstiţiilor străvechi şi ridicole, la fel de departe şi de izolaţi de societatea modernă ca şi triburile lor pierdute. Neevreii nu ştiau nimic despre erudiţia evreilor, şi nici că le păsa de ea. Asemenea grecilor antici, nici măcar nu aveau habar că

exista aşa ceva. Pentru Europa creştină nu exista decât eterna „problemă evreiască”. În Evul Mediu, problema fusese cum să fie împiedicată această minoritate subversivă să contamineze adevărul religios şi ordinea socială. Acum spaima asta trecuse. Cel puţin pentru intelectualii neevrei, problema era cum să salveze – din spirit umanitar – acest popor patetic de ignoranţa şi întunecimea în care trăia.

În 1749, tânărul dramaturg protestant Gotthold Lessing a pus în scenă o piesă într-un act, *Die Juden* (*Evreii*), care, aproape pentru prima oară în literatura europeană, prezenta un evreu ca o fiinţă umană rafinată şi raţională. Un gest de toleranţă, primit cu căldură şi răsplătit în acelaşi fel de contemporanul lui Lessing, Moses Mendelssohn (1729–1786), un evreu din Dessau. Cei doi s-au cunoscut şi s-au împrietenit, strălucitul dramaturg introducându-l pe evreu în societatea literară. Mendelssohn suferea de o deviaţie de coloană, care-l făcea să fie retras, răbdător şi modest. În schimb, avea o energie debordantă. Fusese bine educat de rabinul local, deprinzând profesiunea de contabil, şi s-a ocupat întreaga sa viaţă de comerţ. Impresiona însă prin puterea sa de a citi, dobândind astfel o mare diversitate de cunoştinţe laice. Cu ajutorul lui Lessing a început să-şi publice lucrările filosofice. Frederic cel Mare i-a acordat „dreptul de şedere” în Berlin. Era admirat pentru discuţiile pe care le purta, şi a devenit o figură cunoscută în saloanele literare ale epocii[647]. Era cu zece ani mai tânăr decât gaonul şi cu aproape treizeci de ani mai tânăr decât Besht, dar între el şi ei distanţa se putea măsura în secole. Temutul exeget al Talmudului; entuziastul mistic; raţionalistul manierat – întreaga evreime modernă avea să fie circumscrisă acestor trei arhetipuri!

Iniţial, Mendelssohn nu a manifestat, ca evreu, niciun interes specific faţă de Iluminism; nu voia decât să se bucure de el. Dar a fost determinat să-şi publice convingerile iudaice pentru a combate ignoranţa şi chiar dispreţul faţă de iudaism peste tot în lumea neevreiască. Lumea neevreiască tradiţională spunea: ţineţi-i pe evrei cu capul la cutie sau daţi-i afară. Lumea neevreiască iluministă spunea: cum putem să-i ajutăm mai bine pe aceşti sărmani evrei să nu mai fie evrei? Mendelssohn le-a răspuns: să ne împărtăşim cu toţii dintr-o cultură comună, dar lăsaţi-ne pe noi, evreii, să rămânem evrei. În 1767, a publicat *Phaedon*, o investigare a imortalităţii sufletului, având ca model dialogul platonic. În vremea în care germanii eruditi încă scriau în latină ori franceză, iar evreii în ebraică sau idiş, Mendelssohn l-a urmat pe Lessing în efortul de a face din germană limba discursului intelectual şi de a-i exploata extraordinarele resurse. Stilul lui era elegant, textele pline de aluzii mai curând clasice decât biblice – amprenta *maskil*-ului. Cartea a fost bine primită de lumea

neevreiască, dar într-o manieră care l-a întristat pe Mendelssohn. Chiar şi traducătorul său francez a declarat cu condescendenţă (în 1772) că era o operă remarcabilă ţinând cont că a fost scrisă de cineva „născut şi crescut într-o naţiune care stagnează în vulgară ignoranţă”[648]. Un tânăr pastor elveţian inteligent, Johann Caspar Lavater, i-a lăudat împlinirile, scriind că autorul era în mod limpede pregătit să se convertească; îl provoca pe Mendelssohn să-şi apere în public iudaismul.

Astfel că Mendelssohn a fost obligat, fără voia lui, să apere iudaismul; sau, mai exact, să demonstreze cum evreii, rămânând ataşaţi elementelor esenţiale ale credinţei lor, puteau să devină parte a culturii europene generale. Printre operele sale se numără şi o traducere a Pentateuhului în germană. A încercat să încurajeze studiul limbii ebraice de către studenţii evrei germani, în defavoarea limbii idiş, pe care o deplora ca fiind un dialect vulgar. Pe măsură ce prestigiul său creştea, s-a pomenit ducând bătăliile comunităţilor evreieşti locale cu autorităţile neevreieşti. S-a opus expulzării evreilor din Dresda şi noilor legi antisemite din Elveţia. A demontat, în detaliu, acuzaţia obişnuită că rugăciunile evreilor erau anticreştine. Pentru lămurirea autorităţilor laice, a explicat care erau legile iudaice cu privire la căsătorie şi jurăminte. Dar, în vreme ce lumii exterioare se străduia să-i prezinte iudaismul într-o lumină cât mai favorabilă, căuta să încurajeze orice schimbare care l-ar fi eliberat de aspectele sale inacceptabile. Detesta instituţia *herem*-ului, mai ales în contextul vânătorii de vrăjitoare împotriva shabetaienilor, care avusese loc în Altona, în anii 1750. După opinia lui, statul era o societate obligatorie, bazată pe un contract social, în schimb bisericile erau instituţii voluntare, bazate pe convingere. Un om nu trebuia să fie obligat să aparţină de o biserică sau alta şi nici să fie expulzat din biserică împotriva voinţei lui[649]. Considera că lucrul cel mai bun era să se pună capăt jurisdicţiei iudaice şi se opunea acelor liberali neevrei care doreau ca statul să susţină instanţele iudaice. Cerea să se pună capăt oricăror discriminări şi persecuţii îndreptate împotriva evreilor, spunând că, după părerea lui, acest lucru se va împlini atunci când va triumfa raţiunea. Dar, în acelaşi timp, considera că evreii trebuiau să renunţe la acele obiceiuri şi practici care limitau libertatea umană rezonabilă, şi mai ales libertatea de gândire.

Mendelssohn era pe muchie de cuţit. Îl speria gândul că ar putea să-l urmeze pe Spinoza şi îl deranja orice comparaţie în acest sens. Se temea să nu atragă mânia creştinilor atunci când, în controversele sale publice, apărând iudaismul, aducea critici neacceptabile creştinismului. Polemizând cu Lavater, el a atras atenţia asupra faptului că era periculos să pui în discuţie credinţa marii majorităţi, adăugând: „Fac parte dintr-un popor oprimat”. De fapt, el credea că

religia creştină era mult mai iraţională decât iudaismul. Tot timpul era preocupat să apere legătura cu Iluminismul, fără să o afecteze pe aceea cu masa de evrei credincioşi. Astfel că uneori încerca să satisfacă pe toată lumea. Este greu să se facă un rezumat al opiniilor lui fără a crea impresia de confuzie. De la Maimonide s-a inspirat când spunea că adevărurile religiei pot fi dovedite prin raţiune. Dar, în vreme ce Maimonide dorea ca adevărul raţional să fie întărit prin revelaţie, Mendelssohn dorea să se renunţe la revelaţie. Iudaismul nu era religia revelată, ci legea revelată; era un fapt istoric dovedit că Moise a primit Legea pe Muntele Sinai şi că Legea era un mijloc prin care poporul evreu a obţinut fericirea spirituală. Adevărul nu avea nevoie să fie validat prin miracole. „Un om înţelept", scria el, „pe care argumentele filosofiei adevărate l-au convins de existenţa Dumnezeului suprem, este mult mai impresionat de un eveniment natural, a cărui legătură cu întregul o poate discerne parţial, decât de un miracol" (însemnare făcută la 16 martie 1753)[650]. Totuşi, pentru a dovedi existenţa lui Dumnezeu, Mendelssohn se baza pe metafizica veche: dovada a priori sau ontologică şi cea a posteriori, sau cosmologică. Conform opiniei generale, amândouă au fost demolate de Kant în *Critica raţiunii pure* (1781), publicată în ultimul deceniu de viaţă al lui Mendelssohn.

Ca apologet al religiei iudaice, Mendelssohn nu a reuşit să convingă. Adevărul e că el însuşi nu credea în multe elemente ale iudaismului: ideea de popor ales, misiunea faţă de umanitate, Pământul Făgăduinţei. Din câte se pare, el credea că iudaismul era un crez potrivit unui popor anume, care trebuia practicat în intimitate, într-o manieră cât mai raţională cu putinţă. Ideea că o întreagă cultură putea fi cuprinsă în Tora i se părea absurdă. Evreul trebuia să-şi vadă de credinţa lui acasă, dar când ieşea în lume trebuia să participe la cultura europeană generală. În mod logic, fiecare evreu ar aparţine culturii poporului în mijlocul căruia se întâmplă să trăiască. Prin urmare, evreimea, care şi-a păstrat unitatea globală timp de 1.500 de ani, în ciuda tuturor persecuţiilor incredibile la care a fost supusă, se va dizolva treptat, rămânând doar ca o credinţă confesională, privată. Din acest motiv, marele apologet modern al iudaismului, Yehezkel Kaufmann (1889–1963), l-a numit pe Mendelssohn „Luther Evreul" – pentru că a despărţit credinţa de popor[651].

Mendelssohn însă nu pare să-şi fi dat seama de efectul logic al faptului că respingea cultura Torei. L-ar fi tulburat ideea că, absorbiţi în „cultura popoarelor", evreii vor ajunge treptat să-şi piardă şi încrederea într-un Dumnezeu iudaic. Într-adevăr, susţinea că iudaismul şi creştinismul puteau să se unească în momentul în care cel din urmă se va debarasa de toate elementele iraţionale. Dar detesta ideea de convertire la creştinism numai de dragul emancipării. L-a

încurajat pe demnitarul prusac Christian Wilhelm von Dohm să-şi publice pledoaria bine intenţionată, deşi condescendentă, în favoarea libertăţilor evreilor – *Über die Bürgerliche Verbesserung der Juden* (*Despre îmbunătăţirea condiţiei de cetăţean a evreilor*) (1781) – dar tonul cărţii nu l-a satisfăcut. Evreii, spunea Dohm, sunt oameni condamnabili, dar nu sunt răi de la natură; oricum, nu mai răi decât i-au determinat să fie tratamentul prost la care i-au supus creştinii şi propria lor religie superstiţioasă. Evreii aveau „o tendinţă exagerată [să caute] să obţină profit pe orice cale posibilă, înclinaţi fiind spre camătă". Aceste „defecte" erau şi mai mult agravate de „segregarea lor autoimpusă, datorată atât preceptelor lor religioase, cât şi sofisticăriilor rabinice". De aici rezulta „încălcarea legilor statului cu privire la limitarea comerţului, importului şi exportului de mărfuri interzise, falsificarea banilor şi a metalelor preţioase". Dohm susţinea propunerea unor reforme de stat „prin care vor putea fi vindecaţi de această descompunere morală, încât să devină oameni mai buni şi cetăţeni mai folositori"[652]. De fapt, implicaţia era că religia iudaică trebuia şi ea să sufere modificări radicale.

Mendelssohn a considerat că este necesar să-şi clarifice punctul de vedere despre rolul evreilor în societate în *Ierusalim sau despre puterea religioasă şi iudaism* (1783). În apărarea iudaismului, Mendelssohn aducea argumentul că este o religie nedogmatică. Oferea precepte, un cod de viaţă, dar nu încerca să controleze gândurile omului. „Credinţa nu acceptă ordine", scria el, „acceptă doar ceea ce se apropie de ea din convingere întemeiată pe raţiune". Pentru a fi fericiţi, oamenii aveau nevoie să caute şi să găsească adevărul. Adevărul, prin urmare, trebuia să fie accesibil oamenilor de toate seminţiile. Iudaismul nu este singurul agent prin care Dumnezeu revelează adevărul. Tuturor oamenilor, inclusiv evreilor, trebuie să li se îngăduie să-l caute: „Fiecărui om care nu tulbură bunăstarea publică, care se supune legii, care se poartă cu dreptate faţă de tine şi de ceilalţi concetăţeni trebuie să i se îngăduie să spună ceea ce gândeşte, să se roage la Dumnezeu după datina sa şi aceea a strămbunilor săi, şi să găsească salvarea eternă acolo unde crede că o poate găsi". Era o formă de a asigura un tratament civilizat faţă de evrei, dar nu era iudaism. De fapt, în termeni religioşi, era o formulă pentru o religie naturală şi convingeri etice naturale, la care, desigur, evreii îşi vor aduce contribuţia, dar nimic mai mult. Tunetul lui Moise dispăruse în mod irevocabil.

Mai mult, dacă prin acceptarea Iluminismului evreii aveau să renunţe la acele doctrine specifice iudaismului, nimic nu le putea garanta că aveau să obţină în schimb o viaţă liniştită. Ţara care se apropia cel mai mult de idealul lui Mendelssohn era America, unde ideile Iluminismului aveau o bază solidă în parlamentarismul englez şi pluralismul religios tolerant. În anul în care Mendelssohn scria

Ierusalim, Thomas Jefferson susţinea, în *Notes on Virginia* (*Însemnări despre Virginia*) (1782), că existenţa mai multor religii rezonabile şi etice era cea mai bună garanţie a progresului material şi spiritual şi a libertăţii umane. Soluţia dualistă a lui Mendelssohn la „problema evreiască", descrisă ulterior succint de către poetul Judah Leib Gordon drept „evreu în cort şi om peste graniţă", se potrivea foarte bine concepţiilor americane despre religie. Asemenea întregii populaţii, majoritatea evreilor americani sprijineau mişcarea independentă, deşi unii erau loialişti, alţii neutri. Şi mai erau şi din cei care se situau în fruntea luptei. La serbarea publică organizată în Philadelphia, în 1789, pentru a celebra noua constituţie, se găsea o masă specială unde mâncarea era conformă legilor iudaice privind alimentaţia[653].

Evreii aveau ce sărbători. Raportat la istoria lor, ei aveau de câştigat prin noua constituţie americană mai mult decât oricare alt grup – separarea statului de Biserică, libertatea generală a conştiinţei şi, nu în ultimul rând, sfârşitul oricăror teste religioase pentru a obţine o slujbă. De asemenea, evreilor li se confereau drepturi prin constituţie, deşi unele state nu aveau să se grăbească în a le acorda. În Carolina de Nord, un stat protestant, ultimele restricţii impuse evreilor, chiar dacă minore, aveau să dispară abia în 1868. Dar evreul se simţea liber în Statele Unite; mai mult chiar, se simţea preţuit. În Statele Unite, faptul că îşi practica religia cu asiduitate şi era un membru credincios al sinagogii, departe de a fi considerat un handicap, cum se întâmpla în Europa, era un bilet spre câştigarea respectabilităţii, căci acolo toate formele convenţionale de cucernicie se bucurau de preţuire. Evreii nu au găsit un nou Sion în America, dar cel puţin au găsit un loc de odihnă permanent şi un cămin.

În Europa, Iluminismul le-a adus speranţe care s-au dovedit iluzii şi oportunităţi care s-au transformat într-o nouă serie de probleme. În unele regiuni, domnia raţiunii nu opera câtuşi de puţin. În urma celor trei împărţiri ale Poloniei (în 1772, 1793 şi 1795), Imperiul Rus, care până atunci refuzase să accepte evrei pe teritoriul lui, ca rezultat al lăcomiei teritoriale s-a ales cu un milion. Le-a acordat drept de şedere, dar numai într-o anumită zonă, unde numărul, sărăcia şi lipsa lor de drepturi au sporit rapid. Şi în Italia, cel puţin în statele papale, poziţia evreilor s-a deteriorat în timpul antisemitului papa Pius VI (1775–1799), al cărui edict privitor la evrei, publicat chiar la începutul lungii lui domnii, a dus direct la botezare forţată. Evreii erau obligaţi prin lege să asculte slujbe dispreţuitoare şi insultătoare, şi dacă se oficia un botez al unui copil evreu – în taină, poate de către o servitoare catolică – biserica putea ulterior să ridice pretenţii asupra lui. Respectiva persoană era dusă la Casa Catehumenilor, unde i se cerea consimţământul (dacă era adult), şi, dacă şi-l dădea, o făcea numai ca să scape de acolo. În Ferrara, cândva liberală în privinţa evreilor,

situaţia era mai rea decât la Roma. În 1817, fiica cea mică a lui Angelo Ancona a fost luată cu forţa din casa părinţilor ei de către oameni înarmaţi, angajaţi de tribunalul arhepiscopului, pe motiv că în urmă cu cinci ani, când ea avea doar două luni, fusese botezată în taină de către doica ei, concediată mai târziu pentru lipsă de loialitate. Cazul a dus la înstăpânirea terorii în ghetoul din Ferrara[654].

Statele care se considerau mai luminate nu erau cu mult mai bune. Împărăteasa Maria Tereza a Austriei i-a gonit pe evrei din Praga în 1744–1745, deşi trei ani mai târziu au fost reprimiţi. Frederic cel Mare, în ciuda presupusului sprijin pe care-l acorda Iluminismului, a promulgat o lege evreiască în 1750 care făcea distincţie între evreii „obişnuiţi" şi cei „extraordinari". Aceştia din urmă nu aveau niciun drept ereditar de rezidenţă, şi chiar şi în cazul primei categorii dreptul revenea doar unui singur copil. Evreii trebuiau să plătească „impozite" pentru protecţie şi sume compensatorii în loc de serviciu militar, şi erau obligaţi să cumpere produse ale statului. Li se impuneau limite în comerţ şi în exercitarea profesiilor. Primele reforme autentice în Europa Centrală au fost introduse de fiul Mariei Tereza, Iosif II, începând cu 1781, şi chiar şi acestea nu erau întru totul o binefacere. El a abolit capitaţia specială şi obligativitatea de a purta însemnul galben, interdicţia ca evreii să urmeze cursuri la universităţi şi anumite restricţii comerciale. Pe de altă parte, a interzis folosirea limbilor ebraică şi idiş în afaceri şi în documente publice, a interzis jurisdicţia rabinică şi a introdus serviciul militar obligatoriu pentru evrei. Evreii continuau să fie supuşi unor restricţii de rezidenţă în Viena şi în alte locuri, iar noile lor drepturi erau adesea respinse de birocraţi ostili.

Într-adevăr, impactul acestor reforme evreieşti, *Judenreformen*, şi edicte de toleranţă, *Toleranzpatent*, era adesea compromis de spiritul în care erau aplicate de oficialităţi meschine şi extrem de ostile, care se temeau că evreii le vânează locurile. De exemplu, o lege austriacă din 1787 îi obliga pe evrei să adopte nume şi prenume cu rezonanţă germană. În vreme ce evreii sefarzi adoptaseră de mult nume spaniole, ashkenazii rămăseseră conservatori, urmând acelaşi obicei străvechi de a folosi numele personal, precum şi al tatălui, în forma ebraică-idiş – Iaacov ben Iţac, de exemplu. Numele cu rezonanţă ebraică erau acum interzise de obicei, birocraţii întocmind liste cu numele „acceptate". Se practica mita pentru a obţine nume de familie „frumoase", derivate din nume de flori sau pietre preţioase: Lilienthal, Edelstein, Diamant, Saphir, Rosenthal. Două nume foarte scumpe erau Kluger (înţelept) şi Frölich (fericit). Majoritatea evreilor erau împărţiţi de către birocraţi plictisiţi în patru categorii, primind patru nume: Weiss (alb), Schwartz (negru), Gross (mare) şi Klein (mic). Mulţi evrei săraci aveau nume urâte, impuse de funcţionari răuvoitori:

Glagenstrick (funia spânzurătorii), Eselkopf (cap de măgar), Taschengregger (hoţ de buzunare), Schmalz (grăsime), Borgenicht (nu împrumuta). Evrei de descendenţă sacerdotală ori levitică, care puteau să pretindă nume ca Levi, Cohen, Kahn, Katz, au fost obligaţi să le germanizeze: Katzman, Cohnstein, Aronstein, Levinthal şi aşa mai departe. Un grup mare a primit nume după locul de naştere: Brod, Epstein, Ginzberg, Landau, Shapiro (Speyer), Dreyfus (Trier), Horowitz şi Posner[655]. Suferinţa pricinuită de această procedură umilitoare n-a fost atenuată când s-a aflat că, de fapt, ceea ce urmărea guvernul prin impunerea ei era să uşureze procesul de impozitare şi de recrutare al evreilor.

Contradicţiile interne ale aşa-numiţilor despoţi luminaţi erau perfect ilustrate de politica evreiască în timpul ultimilor ani ai *ancient régime* în Franţa. În ianuarie 1784, Ludovic XVI a abolit capitaţia în cazul evreilor; şase luni mai târziu, evreii din Alsacia au fost supuşi unei „reforme": se limita drastic dreptul evreilor de a da cu împrumut bani şi de face comerţ cu vite şi grâne; erau obligaţi să ceară permisiunea Coroanei înainte să se căsătorească; trebuia făcut un recensământ pentru ca aceia care nu corespundeau condiţiilor de şedere în regiune să poată fi expulzaţi.[656] Reforma era o reflectare directă a sentimentului antievreiesc în estul Franţei, unde evreii ashkenazi erau acum foarte numeroşi şi detestaţi de populaţia locală.

Ambivalenţa nu a fost cu nimic rezolvată prin izbucnirea Revoluţiei Franceze. În teorie, Revoluţia ar fi trebuit să creeze egalitate între toţi oamenii, inclusiv evrei. În schimb, evreii trebuiau să renunţe la orice separatism. Tonul a fost dat de contele Stanislas de Clermont-Tonnerre, care, în prima dezbatere asupra „problemei evreieşti", în 28 septembrie 1789, a susţinut că „nu poate să existe o naţie în sânul altei naţii". Deci: „Evreilor trebuie să li se refuze totul ca naţie, dar să li se acorde totul ca persoane individuale". Toate bune şi frumoase, numai că asta era vocea unei elite luminate. Vocile poporului puteau să sune cu totul altfel. Jean-François Rewbell, deputatul radical de stânga din Alsacia, a luptat energic împotriva acordării de drepturi egale evreilor din regiune, în numele unei „categorii numeroase, harnice şi cinstite, formate din nefericiţii mei compatrioţi", care erau „oprimaţi şi călcaţi în picioare de aceste hoarde sălbatice de africani care mi-au infestat regiunea". Adunarea Naţională a trebuit să lupte cu multă îndârjire ca să reuşească să voteze un decret de emancipare totală a evreilor (27 septembrie 1791), la care s-a adăugat o clauză sinistră care obliga guvernul să supravegheze datoriile pe care le aveau de încasat evreii din estul Franţei[657].

Cu toate acestea, ce era făcut era bun făcut. Evreii erau acum liberi şi ceasul nu mai putea fi dat înapoi. Mai mult, emanciparea s-a manifestat peste tot unde spiritul revoluţionar al francezilor era impus

cu armele. A pătruns şi în ghetourile şi cartierele evreieşti închise din Avignon (1791), Nisa (1792) şi în regiunea Rinului (1792–1793). Ca urmare a extinderii revoluţiei în Ţările de Jos şi a întemeierii Republicii Batave, evreilor din regiunile respective li s-au acordat prin lege (1796) drepturi depline şi oficiale. În 1796–1798, Napoleon Bonaparte a eliberat multe dintre ghetourile italiene, trupele franceze, tineri evrei şi entuziaşti locali dărâmând cu mâinile goale vechile ziduri măcinate de vreme.

Pentru prima oară apărea la lumină un nou arhetip, care se aflase acolo întotdeauna, în formă embrionară: evreul revoluţionar. Clericaliştii din Italia au jurat să-i duşmănească pe „galezi, iacobini şi evrei". În 1793–1794, iacobinii evrei au instalat un regim revoluţionar în Saint-Esprit, suburbia evreiască din Bayonne. Şi de data aceasta, ca şi în timpul Reformei, tradiţionaliştii vedeau o legătură sinistră între Tora şi subversiune. Evreul subversiv apărea sub diferite înfăţişări, adesea ca o caricatură brutală, uneori ca o farsă. În Anglia era personificat de figura excentrică a lordului George Gordon, fostul protestant fanatic a cărui gloată a terorizat Londra în 1780. Trei ani mai târziu, a revenit la credinţa iudaică. Rabi David Schiff, de la Marea Sinagogă din Duke's Place, l-a refuzat. Atunci s-a dus la sinagoga Hambro, care l-a acceptat. Evreii mai săraci, povesteşte dr. Watson (reprezentat de personajul Gashford în *Barnaby Rudge*, romanul lui Dickens despre revolte), „îl considerau un al doilea Moise, sperând din toată inima că el era destinat de providenţă să-i ducă înapoi, în ţara strămoşilor lor"[658]. În ianuarie 1788, Gordon a fost condamnat la doi ani închisoare la Newgate, pentru că publicase o calomnie la adresa reginei Franţei. În închisoare i s-a creat tot confortul, în numele lui Israel bar Abraham Gordon. Pe pereţi şi-a atârnat cele Zece Porunci în ebraică şi traista în care avea filacterii şi *talit*-ul. „Semăna mai curând cu biroul de studiu al unui pustnic într-o casă particulară, şi nu cu o celulă de închisoare", scria John Wesley, unul dintre nenumăraţii lui vizitatori iluştri, printre care şi ducii York şi Clarence din familia regală. Avea o amantă-servitoare evreică, Polly Levi, dădea mese bogate pentru cel puţin şase oaspeţi în fiecare seară şi uneori invita şi instrumentişti, ca să le cânte. Deoarece a refuzat să garanteze că va avea o purtare bună, instanţa l-a ţinut în închisoare în primele faze ale Revoluţiei Franceze, pe care el a întâmpinat-o zgomotos, interpretând la cimpoi cântece funebre radicale şi invitând la masă tot felul de figuri subversive, ca de exemplu pe Horne Tooke. În *Reflecţii asupra revoluţiei din Franţa,* Edmund Burke propunea un troc noului regim de la Paris: „Trimiteţi-ne arhepiscopul vostru papistaş de Paris, şi noi vă vom trimite rabinul nostru protestant."22 La câteva ore după ce Marie Antoinette a fost decapitată în Paris, Gordon a murit în celula lui, urlând cântecul revoluţionar „*ça ira – les*

aristocrates à la lanterne!”[659].

Una dintre primele manevre ale lui Bonaparte, ca prim-consul, a fost să interzică acest cântec. Ca parte a aceleiaşi tentative de a uni epoca raţiunii cu cerinţele ordinii, s-a străduit să-i introducă pe evrei în societate, nu ca elemente subversive potenţiale sau reale, ci ca adevăraţi cetăţeni. În timpul anului său de triumf, au fost şi alte monarhii care i-au urmat exemplul, cea mai importantă fiind Prusia, care pe 11 martie 1812 i-a recunoscut pe evreii stabiliţi deja în ţară drept cetăţeni cu drepturi depline şi a abolit toate restricţiile şi impozitele speciale. Exista un consens printre evrei, cel puţin printre cei mai mulţi dintre cei cultivaţi, anume că Franţa făcuse mai mult pentru ei decât oricare altă naţie, un sentiment care a persistat timp de un secol, până când a fost risipit de cazul Dreyfus.

Evreii însă au avut bunul-simţ să refuze să-şi identifice interesele cu acelea ale imperialismului francez. Evreii englezi nu greşeau când se arătau îngrijoraţi de valul de xenofobie inspirat de teroarea revoluţionară şi care, în 1793, a dus la promulgarea legii privitoare la străini. Custozii sinagogii portugheze din Londra i-au ordonat rabinului să ţină o slujbă în care să insiste asupra faptului că evreii aveau datoria să-şi manifeste devotamentul faţă de rege şi constituţie. Slujba ţinută de rabi Solomon Hirschell în Marea Sinagogă, în onoarea victoriei de la Trafalgar, a fost prima slujbă publicată. Străbătea din ea „un suflu de adevărată pietate, de mare loialitate şi de mărinimie universală”, se scria în *Gentleman’s Magazine*[660]. Evreii s-au îngrămădit să se alăture voluntarilor londonezi. Trecându-i în revistă în Hyde Park, George III a exclamat, surprins de „numărul mare de nume de animale ca de pildă Bear (Urs), Wolf (Lup), Lion (Leu) – şi câte şi mai câte!”. La celălalt capăt al Europei, în Rusia, hasidim-ii nu-şi doreau Iluminismul de tip franţuzesc şi nici bogăţii. „Dacă Bonaparte învinge”, a spus un rabin, „cei bogaţi dintre copiii lui Israel se vor înmulţi şi măreţia lui Israel va fi şi mai mare, dar vor pleca şi vor duce inima lui Israel departe de Tatăl din ceruri”[661].

Evreii aveau toate motivele să privească cu suspiciune gravă atitudinile radicale faţă de ei. Zeiţa revoluţionară le întindea un măr viermănos. Evenimentele din 1789 erau un produs al Iluminismului francez, puternic anticlerical şi, în străfundurile sale, ostil religiei în sine. Ceea ce ridica o problemă. Scriitorilor inteligenţi din Franţa secolului al XVIII-lea li se îngăduiau multe; în schimb, atacurile directe la adresa Bisericii Catolice erau de-a dreptul periculoase. Exact în această privinţă au descoperit cât de utilă le era opera lui Spinoza, care, preocupat să abordeze o perspectivă raţionalistă asupra adevărului biblic, a demascat în mod inevitabil superstiţiile şi obscurantismul religiei rabinice. Spinoza indicase şi drumul criticii radicale la adresa creştinismului, dar, făcând acest lucru, strânsese

materiale ce incriminau iudaismul. Filosofii francezi au fost dispuşi să-l urmeze pe acest drum, astfel că au răsturnat complet vechiul argument augustinian că iudaismul era un martor al adevărului religiei creştine. Mai degrabă era martor la invenţiile, superstiţiile şi minciunile sale. În viziunea lor, iudaismul era un creştinism caricatural, şi asupra acestui travesti urât şi-au concentrat ei toată atenţia. Iată un exemplu al efectelor distorsionate pe care sclavia religioasă le poate avea asupra unui popor.

În *Dictionnaire philosophique* (1756), Voltaire susţinea că era absurd ca societatea europeană modernă să-şi ia legile şi credinţele fundamentale de la evrei: „Traiul în Babilon şi Alexandria, care a permis persoanelor individuale să dobândească înţelepciune şi cunoaştere, a antrenat poporul în totalitatea sa în arta cămătăriei […] sunt o naţiune cu totul ignorantă, care vreme de mulţi ani a îmbinat avariţia josnică şi cea mai revoltătoare superstiţie cu o ură violentă faţă de toate naţiunile care i-au tolerat". Cu toate acestea, a adăugat el ca un gând întârziat, „nu trebuie arşi pe rug"[662]. Diderot, editorul *Enciclopediei*, era mai puţin insultător, şi totuşi, în articolul său *Juifs (philosophie des)*, ajungea la concluzia că evreii aveau „toate defectele specifice unei naţiuni ignorante şi superstiţioase". Baronul d'Holbach a mers şi mai departe. Într-o serie de cărţi, mai cu seamă în *L'Esprit du judaïsme* (1770), îl descria pe Moise ca pe autorul unui sistem crud, sângeros, care a corupt şi societatea creştină, dar care i-a transformat pe evrei în „duşmanii rasei umane […] Evreii au manifestat întotdeauna dispreţ pentru cele mai clare dictate ale moralităţii şi ale legii naţiunilor […] Li s-a poruncit să fie cruzi, inumani, intoleranţi, hoţi, perfizi şi trădători ai încrederii. Toate acestea sunt privite drept fapte pe placul lui Dumnezeu."[663] Pe baza acestei analize antireligioase, d'Holbach a strâns laolaltă toate reproşurile sociale şi comerciale ce li se aduceau evreilor.

Prin urmare, Iluminismul francez a contribuit la împlinirea pe termen scurt a aspiraţiilor evreilor, dar a lăsat în urmă o moştenire sumbră. Căci aceşti scriitori francezi, în special Voltaire, erau citiţi peste tot în Europa – şi imitaţi. Nu a trecut mult până când primii idealişti germani, precum Fichte, au preluat aceeaşi temă. Operele lui Voltaire şi ale colegilor săi reprezentau punctele de vedere fundamentale ale inteligheţiei europene moderne, şi faptul că includeau şi o clauză virulent antisemită nu putea să fie decât o tragedie pentru evrei. Un strat nou se adăuga la acumularea istorică de polemici antievreieşti. Peste soclul păgân şi peste etajul principal creştin se instala acum o suprastructură profană. Într-un anume sens, aceasta era cea mai serioasă dintre toate, oferind certitudinea că ura faţă de evrei, atât de multă vreme păstrată vie de către fanatismul creştin, avea să supravieţuiască declinului spiritului religios.

Mai mult chiar, noul antisemitism secular s-a dezvoltat aproape imediat în două teme distincte, care se excludeau reciproc în teorie, dar care în practică formau un contrapunct diabolic. Pe de o parte, urmându-l pe Voltaire, stânga europeană în ascensiune a început să-i privească pe evrei drept opozanţi obscurantişti la tot ceea ce însemna progresul umanităţii. Pe de altă parte, forţele conservatorismului şi ale tradiţiei, deranjate de beneficiile pe care le obţineau evreii de pe urma prăbuşirii vechii ordini, au început să-i descrie pe evrei drept aliaţi şi instigatori ai anarhiei. Niciuna, nici alta dintre opinii nu putea fi adevărată. Niciuna nu era adevărată. Dar amândouă au fost crezute. Al doilea mit a fost sprijinit fără voie de încercările bine intenţionate ale lui Napoleon de a rezolva el însuşi „problema evreiască". În mai 1806, a promulgat un decret prin care convoca o adunare a notabilităţilor evreieşti din întreg Imperiul Francez (care includea şi regiunea Rinului) şi din regatul Italiei. Ideea era de a crea o relaţie permanentă între noul stat şi evrei, conform aceloraşi principii care stătuseră la baza legăturilor stabilite cu catolicii şi protestanţii. Grupul format din 111 membri, ales de liderii comunităţii evreieşti, s-a întrunit din iulie 1806 şi până în aprilie 1807, formulând răspunsuri la douăsprezece întrebări puse de autorităţi privind legile de căsătorie, atitudinile evreilor faţă de stat, organizarea internă şi cămătăria. Pe baza acestor răspunsuri, Napoleon a înlocuit vechea organizaţie comunitară cu aşa-numitele consistorii, ca parte a unui statut general evreiesc care reglementa comportarea celor care erau priviţi acum nu drept evrei, ci drept „cetăţeni francezi de religie mozaică"[664].

După standardele vremii, acest fapt era înregistrat ca un progres. Din nefericire, Napoleon a suplimentat acest organ secular printr-o adunare de rabini şi mireni cultivaţi, care funcţiona în paralel şi avea rolul de a sfătui adunarea în legătură cu aspectele tehnice ale Torei şi Halachei. Reacţia din partea elementelor tradiţionale din cadrul iudaismului a fost foarte modestă. Nu recunoşteau dreptul lui Napoleon de a inventa un asemenea tribunal, cu atât mai puţin de a-l convoca. Cu toate acestea, rabinii şi erudiţii s-au întrunit, între februarie şi martie 1807, cu multă pompă şi ceremonie. Adunarea a fost numită Sanhedrin[665]. A atras cu mult mai multă atenţie decât cealaltă adunare, serioasă şi laică, şi a rămas în amintirea europenilor multă vreme după ce politica iudaică a lui Napoleon a fost dată uitării. Situată la dreapta spectrului politic, încă de pe atunci violent de suspicios în privinţa activităţilor evreilor din pricina scopului lor radical real sau doar presupus, întrunirea falsului Sanhedrin – un organism care nu mai existase de mai bine de un mileniu şi jumătate – a stârnit puternice tendinţe conspirative. Oare nu era vorba aici de o adunare deschisă şi autorizată a unui conclav care se aduna oricum tot timpul în taină? Din negura timpului reveneau amintiri despre

presupusele adunări internaţionale de taină ale evreilor, pentru a alege în fiecare an alt oraş unde să comită omorul ritual. Astfel a apărut o nouă teorie a conspiraţiei, lansată în acelaşi an de Abbé Barruel în cartea sa *Mémoire pour servir à l'histoire du jacobinisme* (*Memoriu care să servească la istoria iacobinismului*). Ea prefigura majoritatea născocirilor care au fost ulterior cuprinse în miturile despre „Înţelepţii Sionului" şi comploturile lor. Sanhedrinul a atras atenţia şi noilor organizaţii poliţieneşti secrete create de autocraţiile din Europa Centrală şi de Est pentru a contracara ameninţarea radicală, văzută acum ca o provocare permanentă la adresa ordinii tradiţionale. Şi tocmai din acest mediu al poliţiilor secrete aveau să apară în cele din urmă *Protocoalele înţelepţilor Sionului.*

Prin urmare, când au căzut zidurile ghetoului, iar evreii au păşit în libertate, au descoperit că intrau într-un nou ghetou, mai puţin tangibil, dar la fel de ostil, ghetoul suspiciunii. Schimbaseră vechea lipsă de drepturi cu antisemitismul modern.

Note

15. Vezi 1 Timotei; 6:10 (n.ed.).

16. Joc de cuvinte în original: book-reading, book-writing, book-keeping (n.tr.).

17. Acronim de la Moreinu ha-Rav Loew – „învăţătorul nostru, rabi Loew" –, însemnând Mare Rabin (n.tr.).

18. Camera stellata – tribunal englez instalat în Palatul Westminster de la sfârşitul secolului al XV-lea până în 1641 (n.ed.).

19. În original, Chief Baron of the Exchequer (n.tr.).

20. Spinoza, Tratatul teologico-politic, trad. de I. Firu, rev. st. tr. N.I. Barbu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1960, cap. VII, p. 119 (n.ed.).

21. Vezi Spinoza, Etica, trad. de Alexandru Posescu, Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 68; citatele care urmează sunt preluate de la paginile 144, 219, 224, 266, 277 (n.ed.).

22. Vezi Edmund Burke, Reflecţii asupra revoluţiei din Franţa, trad. de Mihaela Czobor-Lupp, Nemira, Bucureşti, 2001, p. 127 (n.ed.).

PARTEA A CINCEA
EMANCIPAREA

Pe 31 iulie 1817, un băiat evreu precoce, în vârstă de doisprezece ani, Benjamin Disraeli, a fost botezat după ritul anglican, la St Andrew's, Holborn, de către reverendul Thimbleby. Era punctul culminant al conflictului dintre tatăl băiatului, Isaac D'Israeli, şi sinagoga Bevis Marks, în legătură cu un aspect important al principiului iudaic. După cum am văzut, conform religiei iudaice, îndatorirea de a servi comunitatea nu era o opţiune şi nu era considerată un privilegiu, ci era din capul locului o obligaţie. În 1813, domnul D'Israeli, un om înstărit, a fost ales custode, în conformitate cu legile congregaţiei Bevis Marks. Ceea ce i-a stârnit indignarea. Întotdeauna îşi îndeplinise îndatoririle religioase şi se considerase evreu. Iar ca autor de studii clasice, scrisese un eseu intitulat *The Genius of Judaism* (*Geniul iudaismului*). În schimb, opera sa majoră era o biografie în cinci volume a regelui Carol Martirul. Avea o opinie proastă atât despre iudaism, cât şi despre evrei. În cartea sa *Curiosities of Literature* (*Curiozităţi literare*) (1791), descria Talmudul drept „un sistem complet al învăţăturilor barbare ale evreilor". Considera că evreii nu aveau „de pierdut niciun om de geniu sau mari talente. Pot să-i număr pe degetele de la o mână. Zece secole nu au produs zece oameni de seamă"[666]. Prin urmare, s-a adresat în scris Consiliului bătrânilor, spunând că el are „obiceiuri de viaţă de om retras", care trăise „întotdeauna în afara sferei de observaţie a domniilor voastre", şi că o persoană ca el nu putea cu niciun chip să îndeplinească „îndatoriri ce n-au fost niciodată conforme cu sentimentele mele"[667]. A fost amendat cu 40 de lire, iar problema a fost dată uitării. Trei ani mai târziu, a fost reluată, însă de data asta D'Israeli a renunţat cu totul la iudaism, botezându-şi copiii. Ruptura a avut o mare importanţă atât pentru fiul lui, cât şi pentru Anglia, şi nu numai. Pentru că evreii nu au fost numiţi în mod legal în parlament decât începând cu 1858 şi, dacă nu ar fi fost botezat, Disraeli nu ar fi ajuns niciodată prim-ministru.

La şapte ani după botezul lui Disraeli, pe 26 august 1824, un eveniment similar a avut loc în oraşul german Trier, de data asta în legătură cu un băieţel în vârstă de şase ani, botezat Karl Heinrich Marx. Apostazia familiei sale era mult mai serioasă. Bunicul lui Marx fusese rabin în Trier până când a murit, în 1789; unchiul său încă era rabin. Mama lui se trăgea dintr-o veche familie de rabini şi erudiţi vestiţi, o linie ilustră ce se întorcea în timp până la Meier Katzellenbogen, un rector din secolul al XVI-lea al Colegiului talmudic

din Padova[668]. În schimb, tatăl lui Marx, Heinrich, era un produs al Iluminismului, îi studiase pe Voltaire şi Rousseau. Era şi un avocat foarte ambiţios. Trier se găsea acum în Prusia, unde evreii se emancipaseră după edictul din 11 martie 1812. Teoretic, acesta rămăsese valabil, în ciuda înfrângerii lui Napoleon. În realitate însă era încălcat. Evreii puteau, aşadar, să se pregătească pentru profesia de jurist, dar nu o puteau practica. Ca urmare, Heinrich Marx a preferat să se creştineze şi, la timpul cuvenit, a ajuns decan al baroului din Trier. Cât despre Karl Marx, în loc să urmeze cursurile *ieşivei,* s-a înscris la liceul din Trier, condus la acea dată de un director care, ulterior, avea să fie concediat din pricina liberalismului său. Botezul lui s-a dovedit a fi încă şi mai semnificativ pentru lumea întreagă.

Convertirea la creştinism a fost unul dintre modurile în care evreii au reacţionat la epoca emancipării. În mod tradiţional, botezul fusese o cale de a scăpa de persecuţii, care n-ar mai fi trebuit să fie necesară în această epocă. În realitate, începând cu sfârşitul secolului al XVIII-lea, a devenit un lucru tot mai comun. Nu mai era considerat un act dramatic de trădare, trecând de la o lume la alta. Odată cu declinul rolului jucat de religii în societate, convertirea era mai puţin un act religios, şi mai degrabă unul laic; putea fi chiar un gest cinic. Heinrich Heine (1797–1856) s-a botezat la un an după Karl Marx, definind acest act drept „biletul de intrare în societatea europeană". În secolul al XIX-lea, în Europa central-răsăriteană, cel puţin 250.000 de evrei şi-au cumpărat astfel biletele[669]. Istoricul german Theodor Mommsen, un mare prieten al evreilor, a subliniat faptul că creştinismul nu era atât un nume pentru o religie, cât „singurul cuvânt care exprima caracterul civilizaţiei internaţionale din ziua de azi, în care multe milioane de pe întreg globul acesta multinaţional se simt uniţi"[670]. În secolul al XIX-lea, un om simţea că trebuia să devină creştin în acelaşi fel în care, un secol mai târziu, avea să simtă că trebuia să înveţe limba engleză. Lucru ce se aplica atât nenumăraţilor nativi de culoare, cât şi evreilor.

Căci pentru un evreu, oriunde în altă parte decât în Statele Unite, a rămâne evreu reprezenta un sacrificiu material. Romancierul austriac şi editorul de ziar Karl Emil Franzos (1848–1904) spunea că, în această privinţă, evreii manifestau diferite atitudini: „Unii evrei nu se hotărăsc să facă acest sacrificiu şi să se boteze. Alţii o fac, dar în inima lor consideră iudaismul ca pe o nefericire şi ajung să-l urască. O a treia categorie, tocmai din pricină că sacrificiul a fost atât de mare, ajung să se apropie şi mai mult de iudaism."[671] Botezul putea să ofere recompense considerabile. În Anglia, începând cu mijlocul secolului al XVIII-lea, botezul a înlăturat şi ultimele obstacole din drumul evreilor spre vârfurile societăţii. Milionarul Samson Gideon era pregătit pentru acest sacrificiu, dar nu şi să-l impună fiului său. Ca urmare, a izbutit să-i obţină fiului său Samson Gideon Junior titlul de baronet cât mai

era student la Eton, şi, la timpul cuvenit, tânărul a intrat în parlament şi a căpătat un titlu de noblеţe irlandez. Sir Manasseh Lopez a acceptat să fie botezat şi a devenit membru al parlamentului; la fel şi David Ricardo; un al treilea membru al parlamentului, fostul evreu Ralph Bernal, a ajuns să fie preşedinte al comitetelor (vicepreşedinte al Camerei).

Pe continent, iudaismul a rămas un obstacol nu numai în calea unei cariere politice, ci şi în multe forme de activitate economică. Până şi Napoleon impusese evreilor, în 1806, anumite restricţii juridice. Abrogate în 1815, ele n-au fost reînnoite de Bourboni, spre cinstea lor; dar abia din 1831, când li s-au acordat drepturi egale cu creştinii, au început evreii să se simtă în siguranţă din punct de vedere legal, şi vechiul jurământ evreiesc a mai funcţionat încă cincisprezece ani. Articolele Confederaţiei Germane (1815) i-au privat pe evrei de multe dintre drepturile acordate în epoca lui Napoleon, în special în Bremen şi Lübeck, de unde chiar au fost expulzaţi o vreme, în Hamburg, Frankfurt şi Mecklenburg. În Prusia, evreii continuau să plătească impozitul pe cap de locuitor, impozitul anual, o taxă ipotecară şi un impozit pe profit, pentru locuinţă. Nu aveau voie să deţină pământ, să facă negoţ sau să practice o profesie. Trebuiau în mod obligatoriu să se limiteze doar la „afaceri de urgenţă autorizate”, care nu intrau câtuşi de puţin în preocupările breslelor, şi la împrumuturi cu dobândă. În 1847, a avut loc o a doua reformă prusacă, iar în anul următor revoluţia a antrenat întocmirea unei liste de „Drepturi fundamentale ale poporului german”, prin care se stabileau drepturile civile pe o bază non-religioasă şi care au fost incluse în constituţiile majorităţii statelor germane. Cu toate acestea, restricţiile de rezidenţă pentru evrei au rămas valabile în cele mai multe dintre ele, până în anii 1860. În Austria, emanciparea legală generală nu s-a produs până în 1867. În Italia, căderea lui Napoleon a întors timpul îndărăt pentru evrei, în aproape toate regiunile, trebuind să mai treacă o generaţie până a se reveni la drepturile câştigate în anii 1790. Abia în 1848 a pătruns adevărata emancipare în Toscana şi Sardinia, urmate de Modena, Lombardia şi Romagna (1859), Umbria (1860), Sicilia şi Napoli (1861), Veneţia (1866) şi Roma (1870). Un sumar simplu al unui proces lung şi complicat, implicând multe întreruperi, retractări şi excepţii. Prin urmare, chiar şi în Europa vestică, procesului început în 1789–1791 în Franţa i-au trebuit optzeci de ani pentru a se încheia în termeni pur juridici. Mai spre răsărit, mai ales în Rusia şi România, lipsa de drepturi a evreilor constituia încă o problemă serioasă.

Aceste amânări şi nesiguranţe explică faptul că mulţi evrei şi-au obţinut biletul spre societate prin botez. Dar mai erau şi alte soluţii la „problema” de a fi evreu în secolul al XIX-lea. Pentru mulţi evrei, soluţia ideală fusese găsită de membrii familiei Rothschild. Ei au

devenit cei mai iluştri exponenţi ai noului fenomen al finanţelor secolului al XVIII-lea: banca privată. Mulţi evrei – în special dintre urmaşii evreilor de curte – au fondat asemenea case financiare private. Dar familia Rothschild a izbutit să o facă fără să se boteze şi fără să eşueze. O familie care s-a remarcat prin faptul că a reuşit simultan patru lucruri dificile şi adeseori incompatibile: să strângă o avere imensă într-o perioadă scurtă de timp şi pe căi cinstite; să o distribuie în multe direcţii, bucurându-se în acelaşi timp de încrederea multor guverne; să continue să obţină profituri imense şi să le cheltuiască fără să stârnească nemulţumirea populară; şi să rămână evrei atât în ceea ce priveşte legea, cât şi în spirit. Niciun evreu nu a făcut vreodată mai mulţi bani şi nu i-a cheltuit cu o mai mare generozitate, păstrându-şi în acelaşi timp popularitatea.

Cu toate acestea, membrii familiei Rothschild sunt plini de mistere. Nu există nicio carte care să ne lămurească în privinţa lor şi să fie exactă în relatare[672]. S-au scris biblioteci întregi de aberaţii despre ei. Pentru acest lucru, cea mai mare vină o poartă familia. O femeie care plănuise să scrie o carte intitulată *Minciuni despre familia Rothschild* a abandonat proiectul spunând: „Nu a fost greu să identific minciunile, dar mi-a fost imposibil să aflu adevărul.”[673] Familia îşi păzea cu străşnicie tainele. Un lucru de înţeles, de altfel, fiind bancheri particulari. Aveau relaţii confidenţiale cu mai multe guverne, ca şi cu un număr nesfârşit de persoane influente. Erau evrei, deci în mod deosebit vulnerabili în faţa oricăror litigii distructive. Nu ţineau mai multe documente decât era absolut necesar, îşi distrugeau documentele sistematic din tot felul de motive personale şi de afaceri. Erau mai ales preocupaţi ca niciun amănunt al vieţii lor să nu poată fi folosit în favoarea antisemitismului. Iată de ce decesele lor au fost urmate de holocausturi de documente personale mai mari şi mai neiertătoare decât cele ale familiei reginei Victoria. Cel mai recent cronicar al familiei, Miriam Rothschild, crede că ar mai fi existat un motiv. Nu aveau o cameră în care să-şi păstreze arhivele. Nu-i interesa istoria familiei. Îşi respectau strămoşii, pentru că aşa se cădea, şi cumpăneau cu înţelepciune viitorul. Dar trăiau în prezent şi nu le prea păsa de trecut sau de viitor[674].

Cu toate acestea, faptele demne de remarcat în legătură cu Rothschilzii sunt uşor de descifrat. Erau un produs al războaielor napoleoniene, la fel cum prima fază a finanţelor evreieşti pe scară largă a fost un produs al Războiului de Treizeci de Ani, şi exact din acelaşi motiv: pe timp de război, creativitatea evreilor apare în prim-plan şi prejudiciile produse de neevrei trec în planul secund. În esenţă, averea familiei a fost creată de Nathan Mayer Rothschild în Londra. Lucrurile s-au întâmplat astfel. Până la începutul războaielor revoluţionare din Franţa, la mijlocul anilor 1790, sistemul bancar

comercial era dominat de neevrei: familia Baring în Londra, familia Hope în Amsterdam, fraţii Bethmann în Frankfurt. Războiul a făcut ca piaţa financiară să se lărgească, creând astfel loc şi pentru alţii[675]. Printre cei nou-veniţi în domeniu se număra şi un grup de evrei de origine germană – Oppenheim, Rothschild, Heine, Mendelssohn. Numele de Rothschild provenea din secolul al XVI-lea, de la scutul roşu de pe casa familiei din ghetoul din Frankfurt. Patriarhul familiei, Mayer Amschel (1744–1812), era un agent de schimb care se ocupa şi de comerţul cu antichităţi şi monede vechi. S-a extins curând şi în domeniul textilelor, ceea ce însemna legături cu Anglia, iar ca urmare a faptului că i-a vândut monede vechi lui Wilhelm IX, elector de Hessen-Cassel, a devenit agentul financiar principal al acestuia. Electorul însuşi a câştigat o avere imensă din faptul că a furnizat mercenari armatei britanice. Deci încă o legătură cu Anglia.

În 1797, Mayer Amschel şi-a trimis fiul, pe Nathan, în Anglia, să-i administreze afacerile din acea ţară. Nathan s-a dus la Manchester, centrul primei faze a revoluţiei industriale şi a ceea ce devenea cu repeziciune un comerţ mondial cu produse de bumbac. El nu producea bumbac, ci îl cumpăra de la mici ateliere de filatură, îl trimitea la alte ateliere de imprimare de ţesături, apoi vindea produsul finit direct cumpărătorilor de pe continent, ocolind târgurile. A deschis astfel un drum pe care aveau să-l urmeze şi alte familii evreieşti implicate în comerţul cu ţesături de bumbac: familia Behren din Leeds, de exemplu, şi Rothenstein din Bradford[676]. Metoda de vânzare directă a lui Nathan implica acordarea unui credit pe trei luni, ceea ce oferea, la rândul său, accesul pe piaţa monetară londoneză. Nathan îsi făcuse deja „studiile” în domeniu sub îndrumarea agentului de legătură al tatălui său, Levi Barent Cohen, cu a cărui fiică, Hannah, s-a şi însurat. În 1803, şi-a transferat operaţiunile la Londra, tocmai la timp ca să intre în afaceri de împrumut către guvern, odată cu extinderea războiului. Guvernul britanic avea nevoie să vândă titluri de stat în valoare de 20 de milioane de lire pe an. Piaţa nu putea absorbi direct această cantitate, prin urmare părţi din ea erau vândute unor intermediari, care găseau clienţi. Nathan Rothschild, care-şi câştigase deja o bună reputaţie cu scrisorile de credit în domeniul comerţului cu produse textile, participa în acest sindicat al contractorilor, acţionând în acelaşi timp ca bancă de scontare pentru certificatele de schimb internaţionale[677]. Avea un avantaj demn de invidiat în obţinerea fondurilor de rulment. După dezastrul produs de bătălia de la Jena în 1806, electorul de Hessen-Cassel şi-a trimis întreaga avere lui Nathan, la Londra, pentru a-i fi investită în valori mobiliare britanice, încât Nathan, servind interesele lui Wilhelm IX, şi-a alcătuit propriile sale resurse. Reputaţia de care se bucura acum în oraş nu mai putea fi clătinată. Dar acesta nu era singurul lui talent – se pricepea de

asemenea de minune să transporte în siguranţă şi rapid lingouri în condiţiile cele mai periculoase. În cinci ani, între 1811 şi 1815, Rothschild şi comisarul-şef britanic, John Herries, au reuşit să trimită în deplină siguranţă 42,5 milioane de lire în aur armatei britanice din Spania, transfer din care mai mult de jumătate a fost asigurat de Nathan însuşi sau de fratele său mai tânăr, James, care opera în Franţa[678]. Când a avut loc bătălia de la Waterloo, capitalul Rothschild se ridica la 136.000 de lire, din care Nathan avea la Londra 90.000[679].

Operaţiile din Paris ale lui James, începând cu 1811, au marcat expansiunea reţelei familiale. Un al treilea frate, Salomon Mayer, a deschis o filială la Viena, în 1816, iar un al patrulea, Karl Mayer, a înfiinţat una la Napoli, în 1821. După moartea bătrânului cap de familie, fiul cel mare, Amschel Mayer, a preluat conducerea biroului din Frankfurt. Reţeaua se potrivea perfect noii ere de finanţe în timp de pace, care a debutat în 1815. Strângerea de fonduri uriaşe pentru finanţarea armatelor a dus la apariţia unui sistem financiar internaţional bazat pe hârtii de valoare şi credite, un sistem pe care guvernele descopereau că îl puteau folosi în tot felul de scopuri. În deceniul 1815–1825 au circulat mai multe asemenea hârtii decât în tot secolul trecut, Nathan Rothschild luând treptat locul familiei Baring drept principala agenţie şi autoritate financiară din Londra. Nu trata cu guverne sud-americane volatile, ci în principal cu autocraţii europene solide – Austria, Rusia, Prusia, cunoscute drept Sfânta Alianţă; pentru ele a strâns o sumă uriaşă în 1822. El s-a ocupat de şapte dintre cele douăzeci şi şase de împrumuturi guvernamentale străine, obţinute la Londra între 1818 şi 1832, precum şi de un alt împrumut în colaborare, însumând un total de 21 de milioane de lire, ori 39% din totalul împrumuturilor[680].

La Viena, bancherii Rothschild vindeau obligaţiunile Habsburgilor, îl consiliau în probleme financiare pe prinţul Metternich şi au construit prima linie de tren austriacă. Prima linie de tren franceză a fost construită de Rothschild Frères la Paris; aceeaşi firmă acumula capital pentru familiile imperiale Bourbon, Orléans şi Bonaparte, finanţând în acelaşi timp pe noul rege al Belgiei. La Frankfurt, realizau emisiuni în numele a peste zece capete încoronate germane. La Napoli, au strâns bani pentru guvernul statului, dar şi pentru Sardinia, Sicilia şi statele papale. Capitalul reunit al Rothschilzilor creştea continuu, de la 1,77 de milioane lire în 1818, la 4,3 milioane în 1828, la 34,35 de milioane în 1875, dintre care ramura londoneză controla 6,9 milioane[681]. Multiplele contacte ale reţelei, răspândite peste tot, făceau ca puterea monetară de care dispunea firma să fie cu mult mai mare. Aveau un fler specific evreiesc pentru strângerea de informaţii şi transmiterea lor mai departe. Pe la mijlocul secolului, evreii îşi schimbau încet orientarea dinspre sistemul bancar spre cel al

comunicaţiilor prin cablu. Paul Julius Reuter (1816–1899), al cărui nume iniţial fusese Israel Beer Josaphat, a părăsit banca unchiului său din Göttingen pentru a întemeia, în 1848, cea mai mare agenţie de ştiri din lume. În calitate de corespondent de la Paris pentru *The Times*, Adolf Opper, sau Adolphe Opper de Blowitz, cum îşi spunea el (1825–1903), a devenit centrul celei mai bune reţele private de ştiri din Europa, oferind la nevoie şi servicii de comunicaţii telegrafice. Dar niciun ziar nu a beneficiat vreodată de un serviciu de ştiri-cheie în domeniul financiar comparabil cu acela al familiei Rothschild. În anii 1930, curierii lor încă mai erau recrutaţi din cadrul familiei Folkestone, descendenţi ai marinarilor care străbătuseră canalul în cutere, pentru a transmite mesaje în timpul bătăliei de la Waterloo[682].

Spre deosebire de evreii de curte, noul tip de firmă internaţională creată de familia Rothschild era insensibilă la atacuri locale. În 1819, parcă pentru a demonstra că drepturile nou dobândite de evrei erau deocamdată iluzorii, violenţa antisemită a izbucnit în multe părţi ale Germaniei. Răscoalele acestea „Hep-Hep”, după cum au fost numite (probabil după vreun strigăt de război al cruciaţilor, sau mai curând după îndemnul căprarilor din Franconia, când îşi mânau caprele la păscut), au inclus şi un atac asupra biroului Rothschild din Frankfurt. Acţiunea nu a avut niciun efect. Şi nici următorul atac, din timpul revoluţiei de la 1848. Banii nu mai erau acolo. Se transformaseră de mult în hârtii de valoare şi călătoreau prin lume. Rothschilzii au încheiat un ciclu la care evreii trudeau de multe secole – cum să-şi imunizeze proprietăţile legale în faţa violenţei spoliatoare. Prin urmare, adevărata lor avere nu putea ajunge pe mâinile gloatelor şi nici ale monarhilor lacomi.

Nathan Mayer Rothschild, geniul financiar care a făcut averea firmei, a murit în 1836 la Frankfurt, în timp ce participa la căsătoria fiului său cel mare, Lionel, cu Charlotte, fiica fratelui său Karl, şeful sucursalei din Napoli. Rothschilzii se căsătoreau aproape întotdeauna numai cu persoane din propria familie; când vorbeau despre „căsătoria în afară”, nu se refereau la cineva care nu era evreu, ci din afara clanului. Scopul acestor căsătorii între rude era acela de a păstra zestrea în cadrul firmei; deşi se spunea că dota adusă de soţii erau adesea acţiuni de care bărbaţii doreau să se debaraseze, cum erau cele în căile ferate sud-americane[683]. Căsătoria lui Lionel cu Charlotte a fost sărbătorită la vechea reşedinţă a familiei, din Judengasse, unde încă mai trăia bătrâna doamnă, născută Gudule Schnappers, în vârstă de optzeci şi patru de ani, mamă a nouăsprezece copii: avea să mai supravieţuiască încă un deceniu. Moartea lui Nathan a fost un eveniment de o importanţă considerabilă: porumbelul-mesager trimis la Londra pentru a transmite ştirea a fost împuşcat deasupra staţiunii maritime Brighton; se spune că purta cu el mesajul cifrat: *„Il est*

mort.”[684] Dar filiala sa, N.M. Rothschild, care era inima puterii firmei, a devenit tot mai puternică, după cum era şi firesc. Londra era centrul financiar al lumii, iar Rothschilzii, coloana ei cea mai de nădejde. Astfel, în cei şaisprezece ani dintre 1860 şi 1875, guvernele străine au strâns peste 700 de milioane de lire sterline la Londra. Din cele cincizeci de bănci implicate în acest proces, zece erau evreieşti, incluzând nume importante ca Hambro, Samuel Montagu şi Helbert Wagg[685]. Dar familia Rothschild a jucat cel mai mare şi mai variat rol dintre toate cele cincizeci.

Inevitabil, o asemenea forţă financiară antrena după sine influenţa politică. Tânărul Disraeli a fost cel care a susţinut primul că evreii şi conservatorii erau aliaţi fireşti, atrăgând atenţia că ambele alegeri critice din City of London, din iunie 1841 şi din octombrie 1843, fuseseră decise de voturile evreilor; în octombrie, reprezentanţii familiei Rothschild i-au convins pe evrei să meargă la vot chiar într-o sâmbătă, pentru ca un liberal care se împotrivea legilor protecţioniste23 să câştige în parlament![686] Lionel, capul familiei, a câştigat el însuşi mandatul pentru City, în 1847 (deşi nu şi-a putut ocupa locul în parlament decât după abolirea tuturor interdicţiilor pentru evrei, în 1858); şeful Partidului Conservator, lordul George Bentinck, a subliniat importanţa acestui vot într-o scrisoare către J.W. Croker: „Alegerea lui Lionel Rothschild ca reprezentant al City of London este o asemenea expresie a opiniei publice, încât nu cred că partidul, ca partid, ar avea ceva de câştigat reluând problema evreiască. Este ca atunci când ţinutul Clare îl alege pe O’Connell, sau Yorkshire pe Wilberforce; Clare a lămurit problema catolică, Yorkshire pe cea a comerţului cu sclavi, iar acum a venit timpul ca şi City of London să pună odată punct problemei evreieşti.”[687]

Dar Rothschilzii au fost destul de înţelepţi să nu insiste pe această temă şi nici pe oricare alta. Ştiau că timpul e de partea lor şi erau pregătiţi să aştepte atât cât era necesar. Nu le plăcea să-şi folosească nesocotit puterea financiară sau să fie văzuţi făcând aşa ceva. În mod colectiv, toţi cei din familia Rothschild au fost întotdeauna în favoarea păcii, ceea ce nu e greu de imaginat; individual însă, fiecare filială în parte tindea să susţină scopurile politice ale ţării în care funcţiona, ceea ce iarăşi e de la sine înţeles[688]. În Marea Britanie, acolo unde aveau cea mai mare putere, dacă ar fi dorit să şi-o exercite, documente recent descoperite arată că familia Rothschild arareori a luat iniţiativa de a forţa mâna guvernului[689]. În momente de îndoială în privinţa politicii externe, ca de exemplu în timpul crizei egiptene din 1884, obiceiul lor era acela de a întreba guvernul ce minister să preia ei.

De fapt, adoptaseră o manieră foarte englezească de a desconsidera banii ca atare – pentru ei, banii erau „aluminiu” –, folosindu-i, mai degrabă, pentru a clădi o poziţie socială. Au întemeiat două ghetouri

magnifice, unul urban, celălalt în zona rurală. Cel urban era situat în partea de jos a străzii Piccadilly, la întretăierea cu Park Lane. Procesul a fost început de bătrânul Nathan, în 1825, când a încetat să mai locuiască „deasupra magazinului", la New Court nr. 2, St Swithin's Lane în City, cumpărând imobilul de pe Piccadilly nr. 107 de la doamna Coutts, văduva bancherului. L-au urmat şi alţi membri ai familiei, din Anglia şi de pe continent. În anii 1860, fiul său Lionel a construit edificiul de la nr. 148, alături de Apsley House, dotându-l cu cea mai frumoasă sală de bal din Londra; inaugurarea casei a coincis cu căsătoria fiicei sale Evelina cu vărul ei Ferdinand, din Viena. Disraeli a ţinut un toast în sănătatea miresei. Ferdinand a cumpărat clădirea de la nr. 143 din Piccadilly, prevăzută cu o altă faimoasă sală de bal, toată în alb. La numărul următor, 142, locuia sora lui, Alice. În spate, Leopold de Rothschild a cumpărat clădirea din Hamilton Place, nr. 5. După colţ, la nr. 1 în Seamore Place, locuia Alfred de Rothschild, vestitul dandy. Hannah Rothschild, moştenitoarea care s-a măritat cu lordul Rosebery, a preluat fostul nr. 107[690].

Pentru o casă la ţară – Gunnersbury, lângă Acton –, bătrânul Nathan a plătit 20.000 de lire în 1835. Dar nu acela a fost adevăratul început. Ghetoul din zona rurală a început, de fapt, atunci când văduva lui a cumpărat o casă lângă Mentmore, în valea Aylesbury, la Buckinghamshire. Treptat, au început cu toţii să se aşeze în această regiune, întinzându-se până în comitatul Hertfordshire, din apropiere. Baronul Mayer Rothschild a construit Mentmore Towers, după modelul castelului Wollaton. Sir Anthony de Rothschild s-a mutat în Aston Clinton. În 1873, Lionel a cumpărat Tring, în Hertfordshire, pentru 250.000 de lire. Avea şi un domeniu de 1.400 de acri la Halton, care ulterior a intrat în posesia lui Alfred de Rothschild. Mai era casa Ascott, a lui Leopold de Rothschild, situată în Wing, lângă Leighton Buzzard. În anii 1870, baronul Ferdinand a construit Waddesdon, având şi alte case în Leighton Buzzard şi Upper Winchendon. Sora lui, Alice, deţinea Eythrop Priory. Astfel că valea Aylesbury a devenit ţinutul Rothschild. Deţineau 30.000 de acri în zonă, reprezentând regiunea respectivă în parlament între 1865 şi 1923.

Sediul central din zona rurală era la Tring, extins de Nathan, fiul şi moştenitorul lui Lionel, la un domeniu de 15.000 de acri. El a devenit primul lord Rothschild şi şeful puterii executive judecătoreşti în Buckinghamshire. În adevărata tradiţie evreiască, el a preschimbat Tring într-un miniatural stat asistenţial. Localnicii beneficiau astfel de canalizare şi electricitate, serviciu de pompieri, o sală de lectură, loturi mici de pământ, servicii medicale, chiar şi de un cimitir pentru câini; pentru angajaţi erau organizate tabere de odihnă, studii de calificare, un plan de pensii şi altul pentru şomaj, coşuri cu mâncare şi

petreceri. Proprietarii domeniului se preocupau de creşterea animalelor, silvicultură, experimente de conservare a naturii şi organizau concursuri de oi[691].

Tatăl lordului Rothschild, Lionel, se ocupase de multe împrumuturi guvernamentale menite să finanţeze programele de stopare a foametei în Irlanda, luptele din Crimeea, achiziţionarea acţiunilor la Canalul de Suez; era foarte apropiat de Disraeli, mult mai apropiat decât le convenea ambilor să admită, atât în City, cât şi în viaţa publică. Era ştiut drept o persoană dezinteresată, deoarece, lucru cunoscut de toată lumea, preferase să renunţe la un profit de două milioane de lire decât să emită un împrumut de o sută de milioane de lire guvernului rus antisemit[692]. Era în termeni excelenţi cu Gladstone şi ministrul său de externe, lordul Granville. Dar la fel de bine se înţelegea cu conservatorii. Pe lordul Randolph Churchill l-a transformat dintr-un denigrator convenţional al „intereselor legitime" ale evreilor într-un adevărat filosemit. Şi lui A.J. Balfour i-a schimbat optica, făcând din el poate cel mai bun prieten englez pe care l-au avut vreodată evreii. De la moartea tatălui său, în 1879, şi până la propriul său deces, în 1915, a fost purtătorul de cuvânt neoficial pentru City of London. Scriind despre el, strănepoata lui, Miriam Rothschild, afirmă că, privind dintr-o perspectivă mondială, el a avut probabil o influenţă mai mare decât oricare alt evreu din Antichitate şi până în prezent[693]. „Aş dori să ştiu", întreba retoric Lloyd George în discursul său din 1909, la Limehouse, „este oare lordul Rothschild dictatorul acestei ţări?" Nicidecum: era doar puternic, într-un sens benefic. În 1915, pe patul său de moarte din casa cu nr. 148 de pe Piccadilly, a fost vizitat de lordul Haldane (interimar la Ministerul de Externe), care l-a rugat să oprească un vas neutru ce transporta aur în Germania. El i-a răspuns: „Foarte simplu", şi a scris o instrucţiune pe dosul unui plic[694].

Rothschild era popular pentru că actele sale princiare de caritate nu erau doar înţelepte şi sistematice, ci şi excentrice. Copiii care-i făceau semne cu mâna când trecea cu trăsura primeau adesea o ploaie strălucitoare de monede de zece şilingi. Soţia lui, Emma, spunea că gestul ăsta era „lipsit de consideraţie şi jignitor", dar el îi răspundea că plozii vedeau altfel lucrurile, şi avea dreptate; o bătrână din Tring i-a povestit lui Miriam Rothschild că i s-a întâmplat şi ei, şi n-a uitat niciodată. Familia Rothschild era în general îndrăgită în Anglia, nu numai pentru că avea grajduri cu cai de curse câştigători, ci şi pentru că „nu-şi strunea niciodată caii". Astfel că oamenilor de rând nu le păsa dacă bucătarul-şef al lui lady Rothschild, Grosstephen Senior, poate cel mai bun din lume, avea un credit la negustorii de peşte de 5.000 de lire pe an. La fiecare Crăciun, Rothschild dăruia fiecărui şofer de taxi din East End care îl servea câte o pereche de fazani. La moartea lui, zarzavagiii şi-au acoperit tejghelele cu pânză neagră, în

semn de doliu. *Pall Mall Gazette* scria următoarele: „Datorită vieţii lordului Rothschild, Marea Britanie a scăpat de acele prejudecăţi rasiale de care atât de multe alte ţări s-au ruşinat în ultima generaţie. El a fost, în acelaşi timp, prinţ în Israel şi un englez de care toată Anglia ar trebui să fie mândră."

Disraeli a fost primul care a sesizat că atitudinea familiei Rothschild, cu acea mândrie neafectată faţă de talentele evreilor, inclusiv acela de a face bani – care să fie cheltuiţi cu aceeaşi bucurie –, a jucat un rol important în această problemă. La începutul carierei sale, Disraeli se bucurase de ospitalitatea de la Gunnersbury şi îi scria surorii lui, Hannah: „Am fost foarte bine primit de bătrâna noastră prietenă Amy, care m-a servit cu o ţestoasă nemaipomenită, de care altfel n-aş fi avut parte."[695] Disraeli considera că Rothschilzii reprezentau un bun inestimabil al seminţiei iudaice, care trebuia ridicat în slăvi cu orice ocazie. Şi-a publicat romanul *Coningsby* în 1844, acelaşi an în care Marx – după cum vom vedea – a abordat o viziune distructivă asupra „problemei evreieşti". Mentorul clarvăzător din poveste este Sidonia, supermanul evreiesc, al cărui model – a dat de înţeles Disraeli – a fost Lionel Rothschild. Un portret foarte măgulitor, într-adevăr. Dar lui Disraeli i-a plăcut întotdeauna să exagereze inteligenţa şi spiritul de prevedere ale familiei Rothschild, aşa cum construia mistere şi drame în jurul activităţilor ei. El a fost cel care a tratat ca pe ceva senzaţional achiziţionarea acţiunilor kedivului în 1876, şi tot el a fost cel care a creat o mare parte din acea absurdă – însă valoroasă şi creatoare, în ochii lui Disraeli – mitologie care s-a ţesut în jurul familiei.

Desigur că Disraeli ar fi recunoscut oricând că prezentarea succesului familiei Rothschild drept un basm vrăjit era posibilă doar în Anglia, o ţară cu un climat politic şi social extrem de ospitalier. Începând cu 1826, după ridicarea tuturor restricţiilor, evreii au putut să vină în Anglia de oriunde, fără nicio opreliştе. Odată ajunşi acolo şi naturalizaţi, poziţia lor era următoarea, după cum o prezintă lordul cancelar Brougham în 1833: „Supuşii Maiestăţii Sale care practică religia iudaică s-au născut cu toate drepturile, imunităţile şi privilegiile tuturor celorlalţi supuşi ai Maiestăţii Sale, cu excepţia cazurilor în care anumite prevederi legale îi privează de aceste drepturi, imunităţi şi privilegii."[696] Asemenea restricţii existau, într-adevăr, şi evreii le descopereau doar prin intermediul jurisprudenţei. Dar odată descoperită dificultatea, agitaţia care se crea în jurul ei determina, în cele mai multe cazuri, parlamentul ori organul legislativ respectiv să le ofere evreilor drepturi egale în chestiunea cu pricina. Astfel, în 1833, anul în care lordul Brougham a făcut declaraţia de mai sus, evreii au primit dreptul să exercite meseria de avocat. Treisprezece ani mai târziu, s-a dat o hotărâre prin care se rezolva în

favoarea lor controversata problemă a dreptului evreilor de a poseda pământ.

De asemenea, Marea Britanie era pregătită de mult nu numai să-i primească şi să-i accepte pe evrei, ci şi să-i ajute pe cei din străinătate. Acest lucru s-a întâmplat prima oară în 1745, când Maria Tereza i-a expulzat pe evrei din Praga; aliatul ei, George II, a protestat prin intermediul canalelor diplomatice. În 1814, lordul Castlereagh, ministrul de externe, şi-a instruit ambasadorul, contele de Clancarty, să „încurajeze adoptarea generală a unui sistem de toleranţă faţă de persoanele de religie iudaică din întreaga Germanie". Gândindu-se, fără îndoială, la membrii familiei Rothschild, el a făcut eforturi speciale în favoarea comunităţii din Frankfurt. Şi la congresul de la Aix-la-Chapelle evreii au fost ajutaţi de Marea Britanie[697].

Lordul Palmerston a depus o activitate intensă în sprijinul evreilor, atât din motive politice generale, cât şi pentru că socrul său, lordul Shaftesbury, era convins că întoarcerea evreilor la Ierusalim va grăbi a doua venire a lui Isus[698]. Între 1827 şi 1839, în mare parte datorită eforturilor britanice, populaţia Ierusalimului a crescut de la 550 de suflete la 5.500, iar în toată Palestina la 10.000 – adevăratul început al întoarcerii evreilor pe Pământul Făgăduinţei. În 1838, Palmerston a numit primul viceconsul occidental în Ierusalim în persoana lui W.T. Young, spunându-i să „acorde în general protecţie evreilor"[699]. Doi ani mai târziu, îi scria lordului Ponsonby, ambasadorul britanic la Constantinopol, instruindu-l să facă presiuni asupra turcilor pentru a le permite evreilor din Europa să se întoarcă în Palestina. Drept argument, urma să spună că evreii colonişti, oameni care ştiau să muncească din greu şi care aveau să fie sprijiniţi de banii firmei Rothschild, „vor contribui imens la sporirea veniturilor Imperiului Turc şi la dezvoltarea civilizaţiei în întreaga regiune". „Palmerston a fost deja ales de Dumnezeu să fie o unealtă a binelui pentru străvechiul Său popor", scria Shaftesbury; scrisoarea către Ponsonby era „un preludiu la Antitipul decretului lui Cirus"24.

Palmerston i-a sprijinit de asemenea pe evreii occidentali bogaţi să vină în ajutorul coreligionarilor lor asediaţi. În februarie 1840, uciderea unui călugăr capucin (şi a servitorului său) în Damasc a resuscitat brusc şi violent vechea acuzaţie de omucidere, atât de frecventă în epoca medievală. Capucinii locali au susţinut fără să stea pe gânduri că cei doi oameni fuseseră ucişi de evrei, pentru a li se lua sânge în vederea pregătirilor pentru paştele evreiesc. Atât guvernatorul turc, cât şi consulul francez, având îndatorirea oficială de a proteja comunitatea creştină, au dat crezare acestei acuzaţii şi pe această bază au pornit o investigaţie brutală a cazului. Un bărbier evreu, Solomon Negrin, a mărturisit sub tortură, acuzându-i şi pe alţi evrei. Doi dintre ei au murit sub tortură, unul s-a convertit la religia

islamică pentru a scăpa, iar alţii au oferit informaţii pe baza cărora s-au operat şi mai multe arestări în rândul evreilor. Atrocităţile au culminat cu capturarea a şaizeci şi trei de copii evrei, ţinuţi ostatici până când mamele lor aveau să dezvăluie locul unde era ascuns sângele[700].

Unul dintre evreii arestaţi era cetăţean austriac, ceea ce a făcut ca marile puteri să se intereseze direct de toată problema. La Londra, sir Moses Montefiore (1784–1885), preşedinte al Board of Deputies of British Jews, a cerut ajutorul lui Palmerston. Montefiore se născuse la Livorno şi fusese unul dintre cei doisprezece „brokeri evrei" din City, iar prin căsătoria sa cu Judith Cohen a devenit cumnatul lui Nathan Rothschild, fiind brokerul acestuia la bursa londoneză. În 1824, s-a retras din afaceri pentru a-şi dedica viaţa evreilor persecutaţi din întreaga lume. A fost poate ultimul dintre *stadtlanim*, acei evrei de seamă al căror statut social le permitea să facă demersuri pe lângă guvernele prigonitoare. Era prieten cu regina Victoria, care, în copilărie, stătuse la „reşedinţa lui marină" din Ramsgate, iar mai târziu l-a înnobilat cu titlul de cavaler; probabil că datorită lui ajunsese o iudeofilă. Cu ajutorul lui Palmerston, Montefiore a organizat o delegaţie de evrei occidentali, printre care şi faimosul avocat francez Adolphe Crémieux (1796–1880), şi au plecat cu toţii să se întâlnească în Alexandria cu Mohammed Ali, conducătorul Siriei. Delegaţia a reuşit să obţină eliberarea evreilor captivi, în august 1840, însă pe lângă asta l-a convins pe sultanul Turciei să emită un firman care să interzică pe viitor orice acuzaţie de omucidere şi arestare a evreilor pe o asemenea bază. Succesul acestei misiuni a fost urmat de multe altele, conduse tot de Montefiore, care a trăit peste o sută de ani şi în tot acest timp a colaborat cu Ministerul de Externe pentru a-i ajuta pe evreii ce cădeau victimă nedreptăţilor şi persecuţiilor[701]. Guvernul britanic însă a intervenit şi el, în nume propriu: în 1854, în favoarea evreilor elveţieni, în 1856, în favoarea evreilor din Balcani, Ministerul de Externe atrăgându-i atenţia ambasadorului britanic la Bucureşti că „poziţia specială a evreilor îi plasează sub protecţia lumii civilizate"; şi din nou la Congresul de la Berlin, din 1876, unde Disraeli a luptat pentru egalitatea drepturilor religioase[702].

Totuşi, Disraeli n-a fost niciodată mulţumit de faptul că cerinţele evreilor trebuiau să ajungă în faţa instanţei. El era convins că evreii, datorită virtuţilor şi trecutului lor glorios, erau îndreptăţiţi să se bucure de o stimă deosebită, drept care şi-a dedicat extraordinara sa imaginaţie şi marea lui îndrăzneală pentru a le asigura acest respect. Crescut în spirit creştin, interesul faţă de seminţia sa a fost trezit de o călătorie în bazinul mediteraneean şi în Ţara Sfântă, în 1830–1831. A fost fascinat de succesele şi de prosperitatea evreilor din Siria, în ciuda tuturor piedicilor pe care le aveau de trecut – el îi numea Rothschilzii

Orientului. O mare parte din materialul documentar pe care l-a strâns acolo l-a folosit ulterior în romanele sale. Nu i-a scăpat faptul că paşa prefera să folosească experţi financiari evrei, deoarece puteau fi uşor persecutaţi în caz de nevoie: „Ţineau toate registrele în limba ebraică, scrise cu o caligrafie atât de neclară, încât aproape că nu se putea descifra", nota Disraeli, descriindu-l ulterior pe unul dintre aceşti experţi în personajul Adam Besso, în romanul *Tancred.*[703] Din tot ce a văzut atunci, Ierusalimul i-a plăcut cel mai mult; impresiile extrem de vii înregistrate cu acea ocazie le va transpune cincisprezece ani mai târziu în acelaşi roman, publicat în 1847. De altfel, este romanul pe care l-a îndrăgit cel mai mult; pe bună dreptate, a fost definit ca fiind „o versiune fictivă a autobiografiei spirituale victoriene"[704].

Disraeli nu a adoptat niciodată linia defensivă conform căreia evreii nu sunt mai răi decât alte neamuri. Dimpotrivă, el credea că sunt mai buni. Spunea că dispreţuieşte „acea doctrină pernicioasă a timpurilor moderne, egalitatea naturală între oameni". Un istoric modern îl consideră în esenţă pe Disraeli drept un *marrano,* un punct de vedere pe marginea căruia se pot spune multe[705]. El personifica acea aroganţă incipientă, mândria şi puterea de seducţie ale evreilor sefarzi, pe care le atribuia evreilor în totalitatea lor. Tendinţa autodistructivă a ashkenazilor de a privi suferinţele evreilor în manieră biblică, drept o consecinţă binemeritată pentru păcatele lor, nu avea nicio însemnătate pentru el. El adopta opinia sefarzilor, anume că Israelul, fiind inima trupului uman, a fost destinat pe nedrept să ducă în spate povara fărădelegilor omenirii[706]. Odată eliberaţi de această povară, harurile evreilor aveau să iasă la iveală în deplina lor strălucire, pentru a uimi lumea întreagă. Erau în mod fundamental haruri rasiale. „Totul ţine de rasă", spunea un erou al său, „alt adevăr nu există".

Astfel, Disraeli a predicat superioritatea înnăscută a anumite rase cu mult înainte ca darwiniştii sociali să introducă această temă în moda timpului, sau ca Hitler să-i confere notorietate. El descindea, spune Disraeli în *Contarini Fleming,* „în linie directă din una dintre cele mai vechi rase de pe pământ, din acea rasă strict separată şi neamestecată cu nimic altceva a beduinilor, care a creat o civilizaţie extrem de avansată într-o epocă în care locuitorii Angliei umblau pe jumătate dezbrăcaţi şi mâncau ghinde în păduri"[707]. „Sidonia", scria el în *Coningsby*, „şi fraţii săi puteau să aibă pretenţii la un statut aristocratic, pe care saxonii şi grecii şi toate celelalte naţiuni caucaziene îl pierduseră. Evreii nu sunt amestecaţi cu nicio altă rasă". Era un privilegiu pe care evreii îl aveau în comun cu arabii deşerturilor, care nu erau altceva decât „evrei călare pe cai". Disraeli considera că Moise era „în toate privinţele un om de tip caucazian şi aproape la fel de perfect ca Adam atunci când a fost săvârşit şi pus în rai" (*Tancred*). „Decăderea unei rase este o necesitate inevitabilă, cu

excepţia cazului în care trăieşte în deşert şi nu-şi amestecă niciodată sângele", aşa cum au făcut beduinii. Puritatea evreiască a fost păstrată datorită persecuţiilor, mişcării permanente dintr-un loc în altul şi migrărilor:

Arabii mozaici [adică evreii] sunt cei mai vechi, dacă nu cumva singurii, cu sânge neamestecat care locuiesc în oraşe! O rasă neamestecată, cu o capacitate de organizare fără egal; este aristocrata naturii [...]. Tocmai acestui curent nepoluat al structurii lor caucaziene, precum şi geniului segregaţionist al marelui lor legiuitor îi atribuia Sidonia faptul că nu au fost absorbiţi de acele rase amestecate care îşi permit să-i persecute, dar care se sting şi dispar periodic, în vreme ce victimele lor înfloresc în toată vigoarea primitivă a rasei asiatice pure. [*Coningsby*] Ideea se repetă sub o altă formă în acelaşi roman: „Nu au efect nici legile penale, nici torturile fizice. Acolo unde dispar rasele amestecate persecutoare, rămâne rasa pură persecutată."

Ce se alege din tot creştinismul lui Disraeli? Talentul său sclipitor pentru paradoxuri a găsit un răspuns şi în acest caz: „Eu sunt", îi plăcea lui să observe, „pagina lipsă între Vechiul şi Noul Testament". Avea o satisfacţie deosebită de a-i acuza pe creştini că nu recunoşteau virtuţile iudaismului, şi pe evrei că nu înţelegeau că religia creştină e „complementară iudaismului". În prefaţa scrisă în 1849 la *Coningsby,* el declară: „Apărând dreptul suveran al Bisericii lui Cristos de a fi regeneratorul perpetuu al omului, scriitorul a considerat că a sosit timpul când trebuie încercat să se facă dreptate unei rase care a fondat creştinismul". Evreii i-au produs pe Moise, Solomon şi Cristos, „cei mai mari legiuitori, cei mai mari conducători de comunitate, cei mai mari reformatori – ce rasă, dispărută ori încă în viaţă, poate să se laude cu trei asemenea oameni?" Dar în egală măsură i se părea absurd ca evreii să accepte „numai prima jumătate a religiei iudaice". O însemnare din 1863 a supravieţuit printre documentele lui din Hughenden:

Mă gândesc la Biserică şi-mi spun că este singura instituţie iudaică ce a rămas – nu cunosc nicio alta [...]. Dacă n-ar fi Biserica, nu văd de ce ar trebui evreii să fie cunoscuţi. Biserica a fost întemeiată de evrei şi a rămas credincioasă originilor sale. Ea este cea care garantează că istoria lor şi literatura sunt cunoscute de întreaga lume [...] se citeşte istoria ei în public şi se păstrează vie amintirea personajelor ei publice, şi se răspândeşte poezia ei peste tot în lume. Evreii datorează totul Bisericii [...]. Istoria evreilor este dezvoltare sau nu este nimic[708]. Disraeli considera drept ilogică opoziţia Partidului Conservator faţă de legea ce permitea evreilor credincioşi să fie membri ai parlamentului, atâta vreme cât credinţa sefarzilor în tradiţie, în autoritatea ierarhică, în nevoia ca spiritul religios să inspire viaţa profană se regăsea esenţial şi în credinţa conservatorilor. În *Life of Lord George Bentinck*,

nota că atunci când a fost promulgată Legea cu privire la evrei, în 1847, doar patru conservatori au votat în favoarea ei – el însuşi, Bentinck, Thomas Baring şi Milnes Gaskell, şi aceştia „aproape că au monopolizat talentul oratoric de partea lor în Parlament". Cu această ocazie, discursul ţinut de Bentinck în favoarea drepturilor evreilor a avut ca rezultat mazilirea lui din funcţia de şef al Partidului Conservator în Camera Comunelor. Şi printr-unul din acele paradoxuri care-l încântau pe Disraeli, conservatorii, pedepsindu-l pe Bentinck pentru că a susţinut cauza evreilor, s-au ales cu un nou preşedinte în persoana lui Disraeli însuşi. Dar aşa era drept, considera Disraeli: el credea într-o combinaţie de aristocraţie şi meritocraţie, iar evreii erau meritocraţii supremi. Disraeli nu numai că atrăgea atenţia cu mândrie asupra realizărilor unor evrei notorii, ci descoperea geniul evreiesc peste tot. Primii iezuiţi au fost evrei. Cei mai buni mareşali ai lui Napoleon, Soult şi Massena (el îi spunea Manasse), au fost evrei. Mozart a fost evreu.

Propaganda filosemită a lui Disraeli nu ar fi avut nicio şansă pe continent. Evreii din Europa nu l-ar fi urmat câtuşi de puţin pe drumurile nebuneşti ale imaginaţiei lui. Cu toate acestea, la începutul secolului al XIX-lea se manifesta o încercare foarte hotărâtă din partea evreilor cultivaţi de a se opune prezentării iudaismului ca o supravieţuire a obscurantismului medieval şi de a înlocui imaginea respingătoare a evreului care-şi proclama credinţa, creată de Voltaire pornind de la Spinoza, printr-o imagine atractivă din punct de vedere intelectual. Prima cerinţă era aceea de a construi un fel de pod între tot ceea ce avea mai bun activitatea cărturărească rabinică şi lumea erudiţiei profane. Spinoza şi toţi cei care fuseseră influenţaţi de el porniseră de la următoarea premisă: cu cât iudaismul era studiat mai îndeaproape, cu atât se dovedea mai condamnabil. Mendelssohn nu fusese niciodată în stare să înlăture această impresie larg răspândită; pur şi simplu, el nu cunoştea destule despre cultura iudaică tradiţională. Unii dintre adepţii lui mai radicali nu doriseră să facă acest lucru. Oameni de genul lui Napthali Herz Homberg şi Hartwig Wessely, în vreme ce susţineau cu tărie studiul ebraicei, doreau să se renunţe la educaţia religioasă iudaică tradiţională, să se dea la o parte Tora şi Talmudul şi să se îmbrăţişeze o formă de religie naturală.

Dar printre cei din a doua generaţie de *maskilim* erau şi unii reprezentanţi luminaţi şi profunzi cunoscători ai iudaismului, fideli crezului lor, dar versaţi şi în metodologia seculară. Isaac Marcus Jost (1793–1860), director de şcoală din centrul Germaniei, a scris o istorie în nouă volume a israeliţilor care se găsea undeva la jumătatea drumului între abordarea iudaică tradiţională şi cea modernă laică. Deci era prima operă de acest gen care se putea impune în faţa publicului cititor neevreu. Dar şi mai important era în acest sens

Leopold Zunz (1794–1886), un om perseverent, muncitor şi extrem de sârguincios, care şi-a dedicat întreaga şi lunga viaţă pentru a renova erudiţia iudaică de stil vechi şi a o prezenta într-un spirit modern, „ştiinţific”.

Zunz şi prietenii săi din perioada imediat următoare epocii napoleoniene şi-au intitulat opera *Wissenschaft des Judentums* (*Ştiinţa iudaismului*). Au început cu mare tam-tam în 1819, imediat după ce răscoalele Hep-Hep au demonstrat cât de fragilă era toleranţa faţă de evrei chiar şi în Germania cu concepţii moderne. Au pus bazele unei Societăţi pentru Cultura şi Ştiinţa Iudaismului, al cărei scop era acela de a investiga natura iudaismului prin metode ştiinţifice moderne şi de a demonstra valoarea universală a cunoaşterii iudaice. Aveau un institut unde se ţineau prelegeri despre gândirea şi istoria ebraică, şi se edita o revistă. Porneau de la presupunerea că evreii avuseseră odinioară o contribuţie extraordinară la cultura generală, după care se izolaseră într-un studiu îngust al trecutului religios. Dar erudiţia iudaică trebuia de-acum să renască. „Evreii trebuie încă o dată să arate că pot să pună umărul plini de zel la treburile comune ale umanităţii”, scria unul dintre fondatori, Immanuel Wolf, în primul număr din *Zeitschrift*. „Trebuie să se ridice ei înşişi şi să-şi înalţe şi principiul la nivelul ştiinţei […]; dacă va fi ca, într-o bună zi, umanitatea întreagă să fie legată prin ceva într-un tot, atunci ştiinţa, raţiunea pură, va fi acea legătură.”[709]

Frumos şi bine spus, numai că se puteau aduce o serie de obiecţii serioase. Prima era de ordin practic. În 1819 evreii germani erau doar pe jumătate emancipaţi. În ce măsură puteai să urmezi o viaţă de studiu secularizat şi în acelaşi timp să rămâi evreu? Unul dintre cei mai entuziaşti fondatori ai societăţii era Eduard Gans (1798–1839), un tânăr şi sclipitor lector în jurisprudenţă istorică. Deţinea o catedră la Universitatea din Berlin şi cursurile sale aveau un succes răsunător. Dar drumul spre treptele mai înalte ale carierei universitare era blocat de iudaismul său. Nu era singurul în această situaţie dificilă. „Legătura raţiunii pure” nu exista încă şi, pentru cea mai mare parte dintre ei, sacrificarea iudaismului era o cerinţă prea mare. Societatea s-a dizolvat în mai 1824. Un an mai târziu, Gans s-a botezat şi astfel a putut să devină profesor şi să cunoască faima. Câţiva membri proeminenţi ai fostei societăţi au procedat în acelaşi fel. Mulţi evrei ortodocşi, care priviseră de la bun început cu suspiciune întregul proiect, au clătinat cu înţelepciune din cap: iată la ce a dus întotdeauna secularizarea, la pieirea credinţei.

Zunz şi-a văzut în continuare de preocupările lui. A tradus o cantitate imensă de literatură iudaică, în special din midrashim şi din poezia liturgică. A elaborat o filosofie a istoriei iudaice. A colaborat la întocmirea de enciclopedii. A vizitat toate marile biblioteci în căutare

de material documentar, dar nu i s-a acordat acces în biblioteca Vaticanului. Opera lui însă ridica încă o obiecţie la adresa „ştiinţei iudaismului”: oare nu se împotrivea adevăratului spirit al iudaismului? Planul lui real era acela de a întocmi o enciclopedie a istoriei intelectuale iudaice. Literatura ebraică, de exemplu, avea să fie prezentată alături de alte mari literaturi ale lumii, un gigant între egali. Spunea că dorea să emancipeze scrisul iudaic, să-l scoată adică de sub tutela teologilor şi să-l „aşeze într-o perspectivă istorică”[710]. Dar ce implica această perspectivă istorică? În practică, însemna a accepta, aşa cum accepta şi Zunz, că istoria evreilor, tema principală a literaturii lor, era doar un element al istoriei mondiale. Ca oricine altcineva în Germania, Zunz era influenţat de ideile hegeliene privind evoluţia de la formele inferioare la cele superioare, şi în mod inevitabil aplica această dialectică la iudaism. Nu a existat decât o perioadă în istoria poporului evreu – spunea el – în care spiritul interior şi forma sa exterioară s-au potrivit, devenind centrul istoriei lumii, şi acea perioadă a fost uniunea de triburi din Antichitate. După care evreii au ajuns în mâinile altor naţiuni. Istoria lor internă a devenit istoria ideilor, istoria lor externă – o lungă poveste despre suferinţă. Zunz considera că, până la urmă, va apărea acel punct culminant al istoriei mondiale în care evoluţia istorică va deveni un proces unic – asta înţelegea el prin epoca mesianică. Când acest lucru avea să se întâmple, Talmudul şi tot ceea ce reprezenta el urmau să devină irelevante. Până atunci, evreii aveau de demonstrat, prin noua lor ştiinţă a istoriei, că au contribuit la împlinirea ei; sarcina lor era aceea de a face astfel încât moştenirea distilată a ideilor iudaice să devină parte a proprietăţii comune a umanităţii luminate[711].

În anumite sensuri, această perspectivă era extrem de atrăgătoare. Dar nu era iudaism. Evreul pios – şi numai el, nimeni altcineva – nu admitea existenţa a două tipuri de cunoaştere, sacră şi laică. Nu exista decât un singur tip de cunoaştere. Mai mult, nu exista decât un singur scop legitim în dobândirea ei: acela de a descoperi ce anume voia Dumnezeu, pentru a se putea apoi supune voinţei lui. Prin urmare, „ştiinţa iudaismului”, ca disciplină academică îndepărtată de la locul ei firesc, se opunea concepţiei iudaice. Mai rău chiar, era exact contrariul adevăratei atitudini a evreilor faţă de studiu. După cum se exprimase rabi Hiya în secolul al IV-lea d. Cr.: „Dacă un om învaţă Legea fără intenţia de a se supune ei, mai bine nu s-ar fi născut.”[712] Un adevărat evreu nu privea istoria poporului său ca o parte autonomă a istoriei lumii, paralelă cu aceea a altor popoare. Pentru el, istoria evreilor *era* istorie. Erau convinşi că fără Israel lumea nu ar fi existat şi, prin urmare, nici istoria ei. Dumnezeu crease multe lumi şi pe toate le-a distrus, ca fiind nesatisfăcătoare. Pe cea de acum o făcuse pentru Tora, prin urmare îl mulţumea. Dar dacă Israel ar fi refuzat Tora,

atunci când Dumnezeu i-o dăruise – şi mulţi erudiţi talmudişti considerau că aproape aşa se şi întâmplase –, lumea ar fi revenit pur şi simplu la starea ei lipsită de formă dinainte. Deci distrugerea celui de-al Doilea Templu şi sfârşitul răscoalei lui Bar Kohba erau episoade nu ale istoriei evreieşti, ci ale istoriei în întregul ei, iar Dumnezeu ar fi zis (conform spuselor tanaimilor): „Vai de copiii din pricina păcatelor cărora mi-am distrus casa, mi-am ars templul şi i-am exilat printre seminţiile lumii.”[713] Evreii încetaseră din acel moment să mai scrie istorie, pentru că nu mai exista o istorie – aşa cum o concepeau ei – despre care să scrie. Istoria se oprise. Istoria avea să reînceapă odată cu venirea lui Mesia. Tot ceea ce se întâmplase între timp avea să fie uitat curând, tot aşa cum, spunea rabi Nathan, o mireasă prinţesă uită de furtunile din timpul călătoriei pe mare odată ce a ajuns în ţara regelui pe care-l va lua de soţ.

Deci, deşi prezentarea „ştiinţifică” făcută de Zunz istoriei şi gândirii iudaice ca o contribuţie la istoria şi învăţătura lumii putea să producă o oarecare impresie asupra societăţii neevreieşti, ea implica aproape prin definiţie o ruptură de cea mai mare parte a iudaismului. Rabi Samson Raphael Hirsch (1808–1888), sclipitorul purtător de cuvânt al ortodoxiei secolului al XIX-lea, a lansat o critică devastatoare la adresa acestei prezentări, căreia nu i se putea răspunde în termeni religioşi. Acest evreu din Hamburg, care a servit drept rabin în Frankfurt timp de treizeci şi şapte de ani, nu era un obscurantist. Scria într-o minunată limbă germană. Prezentarea pe care a făcut-o credinţei iudaice, destinată tinerilor, a fost publicată sub titlul *Neunzehn Briefe über Judenthum* (*Nouăsprezece scrisori despre iudaism*) (1836) şi a fost cât se poate de eficientă. Nu avea nicio obiecţie împotriva educaţiei seculare; dimpotrivă. Obişnuia să-l citeze pe rabi Gamaliel care spunea că atât cunoaşterea Torei, cât şi cunoaşterea lumii largi erau obiecte potrivite studiului. Tipul ideal al „omului lui Israel”, spunea el, era „un evreu luminat care respectă preceptele”[714]. Cu toate acestea, el adăuga că trebuia făcută o distincţie clară între evreii care foloseau cunoaşterea seculară şi cunoaşterea seculară ce absorbea iudaismul. Israelul nu era o comunitate seculară, ci una divină. Prin urmare, orice ştiinţă care îi trata pe evrei ca o comunitate era în mod necesar o formă de teologie. Istoria a tot ceea ce fac evreii şi a ceea ce li se întâmplă lor nu poate face parte din istoria seculară ca atare, pentru că este o desfăşurare a voinţei lui Dumnezeu şi deci parte din revelaţie. Cultura generală şi cultura iudaică nu se află în conflict; ele sunt foarte diferite. Confundându-le, nu faci decât să aduci prejudicii iudaismului. Prin contopirea istoriei iudaice cu istoria seculară, istoria iudaică este desacralizată şi îi este ucisă ideea vie care e tema ei centrală.

Într-un pasaj dureros şi violent, Hirsch explica ceea ce s-ar întâmpla

în acest caz:

Moise şi Hesiod, David şi Sappho, Debora şi Tyrtaios, Isaia şi Homer, Delfi şi Ierusalim, tripodul pythian şi sanctuarul heruvimilor, profeţi şi oracole, psalmi şi elegii – pentru noi, toate acestea zac liniştite într-o singură cutie, într-un singur mormânt, toate au o singură şi aceeaşi origine umană, au una şi aceeaşi semnificaţie – umană, trecătoare şi ţinând de trecut. Toţi norii s-au risipit. Lacrimile şi suspinele părinţilor noştri nu ne mai umplu inimile, ci *bibliotecile*. Inimile străbunilor noştri, care bat cu căldură, au devenit *literatura* noastră naţională, respiraţia lor înflăcărată a devenit praful rafturilor noastre. […] Oare aceste spirite plecate dintre noi se bucură de gratitudinea literară a generaţiei noastre de acum? Pe cine recunosc ei drept adevăraţii lor moştenitori? Cei care şi-au repetat rugăciunile, dar şi-au uitat numele, sau cei care-şi uită rugăciunile, dar îşi aduc aminte de numele lor?[715] În decursul secolului, această problemă avea să fie formulată cu şi mai mare vehemenţă de Nietzsche; în momentul în care istoria unei religii poate fi studiată în mod ştiinţific, spunea el, acea religie este deja moartă.

Totuşi, dacă ar fi urmată logica criticii lui Hirsch, evreii s-ar întoarce în punctul unde se aflaseră înainte de Iluminism. Ar fi obligaţi permanent să facă distincţia între cele două tipuri de cunoaştere. Nu ar fi vorba atât de dihotomia lui Gordon – „om în oraşul lui, evreu în cortul lui" –, cât de „cunoaşterea seculară pentru afaceri (sau plăceri), cunoaşterea iudaică pentru înţelegerea adevărată". Ceea ce ar fi o barieră fatală în acceptarea evreilor ca parte legitimă a comunităţii generale. Oare nu se putea ajunge la o cale de mijloc?

Cel care s-a străduit să găsească această cale a fost un evreu galiţian, Nachman Krochmal (1785–1840), care iniţial făcuse parte din mişcarea *Wissenschaft*, dar nu-i împărtăşea părerea că integrarea intelectuală a evreilor putea fi realizată cu uşurinţă. Într-un anume sens, era şi hegelian, dar fusese influenţat mai mult de raţionalismul maimonidean. Chiar a încercat să aducă la zi *Călăuza rătăciţilor,* deşi se temea să publice rezultatul. În cele din urmă, manuscrisul lui a fost editat de Zunz şi publicat postum în 1851. Krochmal considera că iluminiştii evrei şi ortodocşii nerevizuiţi erau în egală măsură inacceptabili. Prima categorie devitaliza iudaismul, a doua îl făcea respingător; în condiţiile secolului al XIX-lea, şi unii, şi alţii duceau la apostazie. Problema era că niciunul din cele două tipuri de evrei nu avea simţul istoriei poporului evreu. Iluminiştii credeau că era vorba de ceva ce înveţi când eşti copil, şi după ce te maturizezi treci la istoria seculară, „adultă". Evreii ortodocşi ignorau complet istoria – „nu există devreme şi târziu în Tora". Ceea ce propunea Krochmal era crearea unei filosofii iudaice a istoriei. A luat teoria hegeliană a

creşterii, aşa cum avea să facă şi Marx nu după mult timp, dar în loc să o întoarcă cu capul în jos, a iudaizat-o. A împărţit istoria poporului evreu în trei cicluri: creşterea, maturitatea, apoi decăderea şi căderea. Prin aceasta voia să demonstreze că „atunci când se împlineau zilele dezintegrării şi ale distrugerii, în Israel se reafirma de fiecare dată un spirit nou şi o viaţă nouă: iar dacă noi am căzut, ne-am ridicat din nou şi am prins din nou curaj, şi Domnul Dumnezeul nostru nu ne-a părăsit". Departe de a fi o istorie seculară, se asemăna întru câtva cu acea istorie în stilul roţii norocului din epoca medievală, sau cu ciclurile creşterii şi decăderii ce aveau să fie popularizate de Arnold Toynbee la mijlocul secolului XX. Dar Krochmal a introdus un element hegelian, adăugând o progresie ascendentă prin toate aceste cicluri – procesul conştiinţei umane de la rădăcinile sale în natura bună, până la identificarea supremă cu spiritul pur. Toate istoriile naţionale au arătat acest lucru într-o măsură sau alta, dar în timp ce alte popoare aveau o existenţă tranzitorie, evreii erau eterni, deoarece aveau o relaţie specială cu Spiritul Absolut (adică Dumnezeu). „Istoria iudaismului este astfel cu adevărat istoria educaţiei conştiinţei" – cu un început, un mijloc şi un sfârşit[716].

Din nefericire, Krochmal nu a putut să-i satisfacă pe evreii ortodocşi cu filosofia istoriei concepută de el, deoarece nu a putut să cuprindă epoca mesianică în schema lui – sau nu a vrut să facă acest lucru – decât dacă era privită într-un sens vag, metaforic. Dar şi mai puţin a stârnit interesul neevreilor. În ceea ce-l priveşte însă pe Heinrich Graetz (1817–1891), evreii au produs, ca să spunem aşa, un istoric, şi încă unul de talie mare, a cărui operă nu numai că putea fi citită şi crezută de evreii luminaţi, ci putea fi citită – şi într-o oarecare măsură acceptată – şi de către neevrei. Între 1856 şi 1876, el a publicat o *Geschichte der Juden* (*Istorie a evreilor*) în unsprezece volume, care este unul dintre marile monumente ale scrierilor istorice din secolul al XIX-lea. A fost ulterior publicată în diferite forme condensate şi în numeroase traduceri, şi este şi la această oră considerată deosebit de valoroasă[717]. Dar, ca structură, opera lui este mai curând iudaică decât seculară; ea redă istoria evreilor, în principal, în termenii Torei şi în spiritul studiului Torei. Mai mult, dinamica sa istorică este şi ea religioasă. În opinia lui, evreii nu erau – şi sublinia acest lucru – un popor ca oricare altul. Ei făceau parte dintr-o entitate organică politico-religioasă unică, „al cărei suflet este Tora şi al cărei trup este Ţara Sfântă". Arhetipul evreiesc avea de jucat un rol central şi dramatic în istoria lumii. Într-un pasaj sclipitor, care introduce volumul patru al operei sale, Graetz îl prezintă pe evreul cu un destin istoric-divin: „Pe de o parte, Iuda înrobit, cu toiagul de rătăcitor în mână, cu bocceaua pelerinului pe spate, cu chipul încrâncenat întors spre ceruri, înconjurat de zidurile temniţei, de instrumente de tortură

şi de lucirea incandescentă a fiarelor de însemnat; pe de altă parte, aceeaşi figură, cu o expresie iscoditoare în trăsăturile lui transfigurate, într-o bibliotecă plină de cărţi în toate limbile omeneşti […], un sclav cu mândria gânditorului."[718] Graetz s-a folosit de un mare număr de surse în multe limbi, dar viziunea sa asupra evreului îşi găsea rădăcinile în Deutero-Isaia şi mai ales în „Slujitorul Suferind". Evreii – susţinea el – au fost întotdeauna „mândri şi productivi în adevărurile religioase şi morale menite să salveze omenirea". Iudaismul se autocrease (prin providenţa divină). În acest sens, nu se asemăna cu niciuna din marile religii. „Scânteile" sale aprinseseră creştinismul. „Seminţele" sale aduseseră pe lume fructele islamului, în interiorul său puteau fi găsite originile atât ale filosofiei scolastice, cât şi ale protestantismului[719]. Mai mult, destinul evreilor continua. Graetz nu vedea în Mesia o persoană, ci un colectiv. Evreii erau un popor mesianic. La fel ca Hegel, el credea în conceptul statului perfect şi considera că sarcina ultimă a evreilor era aceea de a pregăti o constituţie de stat religioasă, care, într-un fel, avea să inaugureze o epocă de aur.

Îl nedreptăţim pe Graetz făcându-i o prezentare atât de scurtă; pe de altă parte însă, nu este uşor să-l apreciezi cum se cuvine, din pricină că ideile sale referitoare la ceea ce aveau evreii de realizat s-au schimbat fundamental şi entuziasmul său faţă de „o soluţie evreiască" la problemele lumii s-a stins în cele din urmă. Uneori părea să creadă că evreii urmau să ia în mâini conducerea lumii. Alteori, nu era vorba decât de un exemplu etic pe care urmau să-l dea. Dar în orice caz, el i-a prezentat pe evrei ca pe un popor superior. Nu era un sionist. Dar cu siguranţă era un anume tip de naţionalist evreu, prezentând în acelaşi timp – asemenea lui Disraeli – doleanţele evreilor în spiritul atractiv al paradoxului romantic, dar pe un ton pe care chiar şi unii evrei îl considerau agresiv şi care avea să repugne neevreilor, în special germanilor. Astfel că, deşi de o importanţă incontestabilă în studiile istorice evreieşti, opera lui nu a oferit un răspuns problemei creării unui pod între iudaism şi lumea profană. Ca istorie, a fost fără îndoială utilă; dar ca filosofie nu era acceptabilă pentru niciuna din tabere. Şi, într-adevăr, naţionaliştii germani nu au fost singurii care s-au simţit ofensaţi. Căci, din câte se pare, Graetz nu cunoştea prea multe nici despre misticismul iudaic. Pentru Cabala şi hasidim nu nutrea altceva decât dispreţ. Contemporanii care studiau Haskala erau expediaţi drept „talmudişti polonezi fosilizaţi". Limba idiş era ridicolă pentru el. Prin urmare, nu avea de oferit un mesaj adevărat marilor mase de evrei din răsărit. Dar nici evreilor ortodocşi luminaţi nu le-a oferit vreo satisfacţie. A început prin a fi discipolul lui Hirsch. În 1836, la o vârstă fragedă, credinţa lui a fost salvată prin citirea celor *Nouăsprezece scrisori* ale rabinului. Îşi privea propriile convingeri drept

esenţial evreieşti. Numai că Hirsch şi-a respins propria operă drept „superficială şi fantastică”. Oare nimeni nu putea fi satisfăcut? Se pare că nu.

Dacă nu putea fi găsită nicio soluţie satisfăcătoare la întrebarea cum se poate crea o legătură între cultura iudaică şi cea seculară, era oare posibil să se creeze un raport de armonie între religia iudaică şi lumea modernă? S-a încercat şi aşa ceva. Iudaismul reformat, după cum ajunsese să fie numit, era produsul celui de-al doilea deceniu al secolului al XIX-lea, când comunităţile evreieşti au resimţit primele efecte totale ale emancipării şi Iluminismului. Ca oricare alt efort de a aduce iudaismul într-o nouă relaţie cu lumea, iniţiativa a fost în special germană. Primele experimente au fost făcute la Seesen, în 1810, apoi la Berlin, în 1815, după aceea în Hamburg, unde în 1818 a fost deschis un templu reformat. Acestea se întâmplau pe fundalul a ceea ce contemporanii considerau a fi triumfalismul protestant. Naţiunile protestante păreau să o ducă foarte bine pretutindeni. Prusia protestantă devenea cel mai puternic şi mai eficient stat din Germania. Marea Britanie protestantă a fost prima putere industrială, învingătoarea lui Napoleon, centrul celui mai bogat imperiu comercial pe care-l văzuse vreodată lumea. Statele Unite, şi ele protestante, erau puterea în plină ascensiune în Vest. Oare această legătură între credinţa creştină reformată şi prosperitate nu era o dovadă a favorii divine – sau cel puţin a unei lecţii valoroase de sociologie religioasă? Mulţi autori politici din ţările catolice, în special din Franţa, dădeau glas temerilor lor că protestantismul prelua frâiele lumii, drept care, susţineau ei, religia catolică trebuia să adopte caracteristicile protestante cele mai utile din punct de vedere social. Dar care anume? Atenţia era concentrată asupra semnelor exterioare, vizibile, ale unei religii: slujbele religioase. Cele mai multe servicii religioase protestante erau solemne, dar plăcute, impresionante prin simplitatea lor, marcate prin citirea textelor în limba maselor şi cu predici bine argumentate. Prin contrast, catolicismul păstra religiozitatea stânjenitoare a lumii medievale, deja desuetă: tămâie, lămpi şi lumânări, veşminte fantastice, relicve şi statui, un limbaj liturgic pe care puţini îl înţelegeau. Toate acestea trebuiau schimbate, se spunea. Dar chemările la reformă au trecut nebăgate în seamă de Biserica Catolică însăşi, a cărei autoritate era centralizată şi impusă cu severitate. Pe lângă asta, structura tradiţională a catolicismului îşi avea şi ea apărătorii ei puternici, precum Chateaubriand, a cărui lucrare *Geniul creştinismului* (1802) a pus bazele unui nou populism catolic. În Anglia, citadela protestantă, Mişcarea de la Oxford, avea curând să se întoarcă spre Roma pentru a fi călăuzită, şi nu viceversa. Adevărul este că religia catolică nu suferea, în întregul ei, de vreun complex de inferioritate, cel puţin în ţările care contau în această

privinţă, unde constituia religia majorităţii copleşitoare. Astfel că schimbările aveau să fie amânate cu o sută cincizeci de ani, până în anii 1960, când însăşi Roma avea să fie cuprinsă de o stare de confuzie evidentă.

Pentru evrei, problema era cu totul alta, mai ales în Germania şi în alte ţări „avansate". Evreii luminaţi se simţeau ruşinaţi de slujbele lor religioase tradiţionale: greutatea moartă a trecutului, lipsa oricărui conţinut intelectual, maniera zgomotoasă şi lipsită de decenţă în care se rugau evreii ortodocşi. În ţările protestante, era o modă printre creştini să viziteze sinagogile; acestea le stârneau dispreţul şi mila. Astfel, iudaismul reformat a fost, în primul rând, o încercare de a îndepărta pata de ridicol de pe formele iudaice de practicare a religiei. Scopul era acela de a introduce o stare de spirit religioasă adecvată. Cuvintele de ordine erau *Erbauung* (edificare) şi *Andacht* (devoţiune). Au fost introduse predicile în stil creştin. Reformatorul Joseph Wolf (1762–1826), dascăl şi secretar al comunităţii din Dessau şi un devotat admirator al lui Mendelssohn, i-a luat drept model pe cei mai buni predicatori protestanţi germani. Evreilor nu le-a trebuit mult timp să înveţe să predice în acest stil. Curând, predicile din templul din Berlin au ajuns să fie atât de bune, încât pastorii protestanţi, la rândul lor, veneau să le asculte şi să înveţe mai multe. Îşi făceau unii altora tot felul de sugestii[720]. A fost introdusă muzica de orgă, o altă trăsătură puternică a protestantismului german, precum şi muzica corală în stil european.

Apoi, în 1819, în acelaşi an în care a fost fondată Societatea pentru Ştiinţa Iudaismului, templul din Hamburg a introdus o nouă carte de rugăciuni, iar schimbările estetice au pătruns în chestiuni fundamentale. Dacă obiceiurile liturgice puteau fi înlăturate, fiind stânjenitoare, de ce nu s-ar fi putut întâmpla acelaşi lucru cu doctrinele absurde şi inoportune? S-a renunţat, astfel, la menţionarea lui Mesia, precum şi la întoarcerea în Ţara Sfântă. Ideea era de a purifica şi de a da un nou impuls iudaismului în acelaşi spirit ca şi reforma lui Luther[721]. Din păcate, exista o deosebire importantă. Luther nu s-a uitat tot timpul peste umăr la ceea ce făceau alţi oameni, ca să-i imite. De bine, de rău, el a fost animat de propriul său impuls interior, puternic şi autentic. „Nu pot să fac altfel", obişnuia el să spună. Era *sui generis*, iar noua lui formă de creştinism, cu doctrinele sale specifice şi genul său de liturghie, reprezenta o creaţie cu adevărat originală. Iudaismul reformat era animat mai puţin de o convingere copleşitoare, cât mai degrabă de idealul unei vieţi sociale ordonate. Spiritul său nu era religios, ci profan. Intenţiile erau bune, dar construcţia, artificială, ca multe alte proiecte idealiste ale secolului al XIX-lea, de la pozitivismul lui Comte până la esperanto.

Cu totul alta ar fi fost situaţia dacă mişcarea ar fi produs unul dintre

acele exotisme religioase care abundau în evreimea hasidică din Europa răsăriteană. Dar reformismul a aşteptat în zadar apariţia unui Luther. Tot ce a putut produce a fost un om de genul lui rabi Abraham Geiger (1810–1874), care a condus efectiv mişcarea pe rând în Breslau, Frankfurt şi Berlin[722]. Energic, pios, erudit şi cu bun-simţ; poate cu prea mult bun-simţ. Îi lipseau îndrăzneala egoistă şi dorinţa de a distruge, de care are nevoie revoluţionarul religios. Într-o scrisoare personală din 1836, vorbea despre nevoia de a aboli toate instituţiile iudaismului şi de a le reconstrui pe o bază nouă. Dar în practică nu se simţea în stare să facă acest lucru. Se opunea rugăciunilor în ebraică, dar nu le-a eliminat din slujbe. Circumcizia, pentru el, era „un act barbar de provocare a sângerării", dar nu era de acord cu abolirea ei. Aproba anumite încălcări ale prohibiţiilor de Sabat, în schimb nu consimţea la înlăturarea totală a principiului zilei de Sabat, pentru a adopta duminica creştină. Elimina diverse pasaje despre reîntoarcerea la Sion şi alte referinţe la ceea ce el considera a fi condiţii istorice depăşite, dar nu a putut să renunţe la principiul legii mozaice. Din uriaşa masă de credinţe iudaice strânse de-a lungul timpului, a încercat să extragă ceea ce el numea elementul universal. În viziunea lui, asta însemna renunţarea la presupunerea automată că exista o solidaritate a evreilor de pretutindeni – astfel, el a refuzat să joace un rol activ în protestul legat de atrocităţile din Damasc. Dar pe măsură ce îmbătrânea, a început să se simtă atras – ca mulţi alţi evrei bine educaţi dinaintea lui şi de la el încoace – de iudaismul tradiţional, încât entuziasmul lui pentru schimbări a început să pălească.

Reformatorii ar fi putut avea un impact mult mai mare dacă ar fi fost în stare să construiască o platformă clar definită de credinţe şi practici, pe care să o şi respecte. Dar Geiger nu a fost singurul care nu a reuşit să găsească un punct de sprijin final al credinţei. Existau disensiuni între reformiştii aflaţi în fruntea mişcării. Samuel Holdheim (1806–1860), care venea din Poznan, ajungând în cele din urmă liderul congregaţiei reformiste din Berlin, a început prin a fi un reformator moderat – dorea pur şi simplu să pună capăt citirii incantate a Torei. Treptat, a devenit un extremist. Geiger credea în „revelaţia progresivă"; ca urmare, practicarea iudaismului trebuia schimbată periodic, în conformitate cu manifestările voinţei Domnului. Holdheim voia să abolească întru totul şi de îndată Templul şi iudaismul ceremonial. O mare parte a Talmudului trebuia şi ea să dispară: „În era talmudică, dreptatea era de partea Talmudului. În epoca mea, dreptatea e de partea mea". Iudaismul tradiţional era, în viziunea lui, un obstacol în calea evreilor de a deveni parte dintr-o înfrăţire universală a oamenilor, care pentru el reprezenta era mesianică. Prin urmare, conform opiniei lui, şi cei

necircumcişi puteau fi evrei. Considera că îndatoririle profesionale aveau întâietate faţă de respectarea strictă a Sabatului. Şi, într-adevăr, în Berlin nu numai că a transformat în mod radical slujbele, ci a ajuns să le ţină duminica. După moartea lui, s-a stârnit chiar o controversă dacă putea fi înmormântat în parea de cimitir rezervată rabinilor.

Versiunea de reformă a lui Holdheim nu a fost singura alternativă la cea a lui Geiger. La Frankfurt a apărut un grup care se opunea circumciziei. La Londra, o mişcare reformistă accepta Biblia, creaţia lui Dumnezeu, şi respingea Talmudul făcut de om. Pe măsură ce reforma se întindea peste graniţe, ea apărea sub tot felul de forme noi. Unele grupuri păstrau legătura cu evreii ortodocşi. Alţii s-au rupt complet de aceştia. Se ţineau conferinţe rabinice, fără vreun scop anume. Au fost tipărite noi cărţi de rugăciuni, care au stârnit tot atâtea controverse noi. Sub o formă sau alta, era limpede că iudaismul reformat oferea o expresie satisfăcătoare a spiritului religios pentru multe mii de evrei educaţi. De pildă, în Anglia s-au afirmat cu tărie atât un iudaism reformat, cu o orientare mai degrabă tradiţională, cât şi un subgrup mai radical, iudaismul liberal. În America, după cum vom vedea, reforma, atât în versiunea conservatoare, cât şi în cea liberală, a ajuns un element important a ceea ce avea să devină al treilea picior al tripodului lumii evreieşti.

Dar ceea ce nu au reuşit nici reforma, nici „ştiinţa iudaismului" a fost să rezolve problema evreiască. Nu i-a „normalizat" pe evrei, pentru că niciodată nu s-a adresat decât unei minorităţi. În esenţă, era o alternativă la baptism şi la asimilarea completă pentru evreii a căror credinţă sau, în orice caz, a căror pietate era suficient de puternică să-i ţină legaţi de religia lor, într-o formă sau alta, dar nu suficient de puternică să înfrunte lumea. Către finele anilor 1840, era evident că nu avea să ia locul iudaismului, nici măcar în Germania luminată. Iar către sfârşitul secolului, se bucura deja de suficient sprijin instituţional ca să meargă mai departe, cel puţin în unele ţări, dar forţa sa creatoare se epuizase. Scriitorul tradiţionalist John Lehmann nota în 1905: „În ziua de azi, când completa apatie a cuprins cercurile neologice, nu prea e posibil să-ţi mai imaginezi că au fost odată oameni care-l priveau ca fiind scopul vieţii lor, care erau hotărâţi din toată inima şi din tot sufletul lor să reformeze iudaismul şi care se socoteau fiecare un Luther, un Zwingli sau un Calvin în miniatură."[723]

Unul dintre motivele pentru care evreii dornici să participe pe deplin la lumea modernă fără să-şi piardă iudaismul nu au reuşit să găsească o formulă viabilă a fost acela că nu au putut cădea de acord asupra limbii prin care să exprime acest lucru. În acea fază, existau trei posibilităţi. Una era limba hieratică străveche a iudaismului, ebraica. A doua era limba propriei lor ţări, oricare ar fi fost aceasta. A treia era limba idiş. Mai era posibilă şi o combinaţie a celor trei. Evreii

iluminismului iudaic voiau să reînvie ebraica. Într-adevăr, însuşi cuvântul Haskala, pe care-l aleseseră ca să se autoidentifice, era cuvântul ebraic pentru înţelegere sau raţiune; îl foloseau ca să semnaleze devotamentul lor faţă de raţiune, opusă revelaţiei, ca sursă a adevărului. Produceau scrieri didactice în ebraică. Publicau o revistă în ebraică. Dar, din anumite motive, proiectului lor îi lipsea dinamismul. Puţini dintre ei scriau în ebraică – nici măcar Mendelssohn, liderul lor, nu scria aproape deloc în această limbă. Nu aleseseră ebraica pentru că ar fi dorit să se exprime în ea; în acest scop preferau germana. N-o venerau nici din motive religioase. Mai curând o vedeau ca pe o limbă care impunea respect din punct de vedere intelectual, fiind echivalentul evreiesc al limbilor latină şi greacă, care erau străvechea moştenire culturală a Europei creştine. Epoca asista la naşterea studiilor filologice. Peste tot în Europa, experţii compilau gramatici, transpunând în scris limbile locale şi dotându-le cu reguli şi sintaxe – finlandeza, maghiara, româna, irlandeza, limba bască, catalana fuseseră promovate de la statutul de dialecte locale la acela de „limbi moderne". *Maskilim*-ii doreau să facă acelaşi lucru cu ebraica. În mod logic, ar fi trebuit să aleagă limba idiş, vorbită, de fapt, de evreii din Est. Dar *maskilim*-ii o priveau cu scârbă. O dădeau la o parte ca nefiind decât o formă coruptă de germană. Reprezenta tot ceea ce dispreţuiau ei mai mult cu privire la ghetou şi la iudaismul neregenerat: sărăcia, ignoranţa, superstiţia, viciul. Singurii – spuneau ei – care studiau limba idiş pe baze ştiinţifice erau cei de la poliţie, care aveau nevoie să cunoască argoul hoţilor.

Prin urmare, *maskilim*-ii au făcut să renască ebraica. Dar nu ştiau ce anume să scrie în această limbă. Cel mai mare proiect al lor era o prezentare hibridă a Bibliei, folosind cuvinte germane cu caractere ebraice. Şi au avut succes. Multe mii de evrei, în special cei din generaţia vârstnică, care nu avuseseră acces la şcolile seculare, s-au folosit de ea pentru a învăţa germana literară. Ceea ce, însă, a făcut să se înveţe mai puţină ebraică, nicidecum mai multă. Odată ce evreii au învăţat să citească în germană, căpătând astfel acces la cultura seculară, interesul lor faţă de limba ebraică a scăzut simţitor, sau a dispărut cu totul; mulţi chiar şi-au pierdut iudaismul. Chiar şi aceia care şi-au păstrat religia nu prea mai vedeau rostul ebraicei, din moment ce slujbele şi cărţile de rugăciuni erau ţinute şi scrise în limba vorbită de mase.

În literatură exista o tradiţie ebraică vie încă, deşi firavă. Dar *maskilim*-ii detestau şi acest lucru, din motive ideologice. Mari eruditi medievali, ca de pildă Maimonide, scriseseră în arabă. Însă în Spania musulmană a supravieţuit şi practica scrisului în ebraică, şi de aici s-a extins în Italia renascentistă. Unii evrei italieni au continuat să scrie într-o limbă ebraică minunată, pe tot parcursul secolului al XVII-lea.

Apoi, tradiţia a putut să se laude cu un geniu: Moses Hayim Luzzatto (1707–1747). Acest om remarcabil venea dintr-una dintre cele mai vechi şi mai respectabile familii ale evreimii italiene din Padova. Era considerat un copil-minune, avusese parte de cei mai buni dascăli, precum şi acces la marea universitate. A învăţat ştiinţa seculară, pe clasici, italiana modernă; toate acestea, alături de o serie întreagă de studii iudaice. Luzzatto avea neobişnuita capacitate de a scrie despre subiecte profunde într-un stil extrem de elevat, dar şi de a trata probleme complexe într-o manieră simplă, pentru marele public. Se putea exprima în diferite limbi, antice şi moderne. Una dintre scrierile lui este în aramaică, limba în care a fost scris la început *Zoharul.* Dar limba în care se exprima de obicei era ebraica. A scris multe poezii în ebraică, unele religioase, care nu au supravieţuit, altele profane, în onoarea prietenilor săi. A scris trei piese în versuri în limba ebraică. Şi mai ales a scris o lucrare de etică, *Mesilat iesharim* sau *Calea drepţilor*, care, la finele secolului al XVIII-lea şi în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea, a fost cartea ce a exercitat cea mai mare influenţă şi a fost cea mai citită de către evreii din Europa răsăriteană[724]. Nu era el oare precursorul ideal al unei renaşteri ebraice? Nu şi pentru evreii germani luminaţi. Dimpotrivă: el simboliza tot ceea ce doreau ei să repudieze şi să elimine.

Căci Luzzatto era un cabalist şi un mistic. Mai rău chiar, se prea poate să fi fost, în taină, un shabetaian, sau ceva foarte asemănător. După cum singur a recunoscut, ajunsese să fie atras de scrierile fatal de insinuante ale lui Nathan din Gaza, capabile să explice absolut orice în momentul în care făceai saltul iraţional. În Padova, se pare că a atras în jurul său un grup de tineri inteligenţi care nutreau gânduri dintre cele mai periculoase. Rabinii din Veneţia i-au răscolit casa şi au găsit dovezi că practica magia. Pentru a scăpa de controverse, a plecat la Amsterdam. Dar şi acolo i s-a interzis să practice Cabala. Astfel că, în cele din urmă, s-a dus în Ţara Sfântă şi s-a îmbolnăvit de ciumă în Acra[725]. După ce şi-a schimbat numele în Moise şi s-a însurat cu o fată pe nume Tzipora, a ajuns, pare-se, să se creadă încarnarea lui Moise, iar Tzipora a soţiei lui Moise. Mulţi evrei din Europa răsăriteană credeau acest lucru; sau cel puţin îl tratau ca pe un sfânt. Niciun evreu german luminat nu putea accepta aşa ceva. Şi chiar dacă pretenţiile sale personale au fost respinse, nici conţinutul eticii sale nu era acceptabil pentru *maskilim*-i. În a sa *Cale a drepţilor* şi într-o altă scriere, *Da'ath Tevunot,* sau *Cernerea cunoaşterii,* el a realizat o strălucită recapitulare a istoriei vrerii lui Dumnezeu pe pământ şi a rolului evreilor, a legământului şi a diasporei. El arăta cu exactitate de ce se află evreii pe pământ în ziua de azi şi ce anume trebuiau să facă pentru a se justifica. Felul în care rezumă el rostul vieţii nu admitea niciun compromis:

Esenţa existenţei unei fiinţe umane pe pământ este aceea că trebuie să îndeplinească anumite porunci, să nu idolatrizeze şi să reziste tentaţiei. Nu este potrivit ca fericirea pământească să însemne altceva pentru el decât un simplu ajutor sau sprijin, în sensul că satisfacţia şi pacea minţii să-i îngăduie să-şi închine inima acestui scop care îi revine lui; şi este potrivit ca întreaga lui atenţie să fie dedicată numai Creatorului – binecuvântat fie El – şi să nu aibă alt ţel în niciuna dintre acţiunile lui, fie acestea mari sau mici, decât să se apropie cât mai mult de El – şi să frângă orice barieră care îl desparte de Stăpânul său[726]. Iată deci un om care scria în ebraică şi care propunea o filosofie coerentă, chiar dacă aspră, care a inspirat milioane de evrei şi continuă şi azi să fie o tradiţie vie în iudaism. Pentru cei luminaţi era însă o anatemă. Departe de a folosi ebraica pentru a-i face pe foştii evrei din ghetou să intre în lumea modernă şi a-i ruga să ocupe acolo un loc decent şi onorabil, a reuşit exact contrariul. Această filosofie îi spunea evreului să-şi întoarcă faţa spre Dumnezeu – aşa cum făcuseră întotdeauna evreii pioşi. Prin urmare, tradiţia ebraică vie, aşa cum era ea, nu-şi găsea locul în planul suprem al Iluminismului. Intenţia lui de a folosi ebraica în tandem cu germana nu a dat roade. Evreii învăţau pur şi simplu germana şi se asimilau. *Maskilim*-ii nu aveau cum să prevadă că ebraica îşi va face totuşi o reintrare triumfală în viaţa evreilor – dar ca instrument al sionismului, o formă de iudaism care era la fel de oripilantă pentru ei ca şi mesianismul mistic.

În mod ironic, limba evreilor care a înregistrat un progres extraordinar şi cu totul spontan în secolul al XIX-lea a fost limba idiş. Păcat că *maskilim*-ii, a căror abilitate de a vorbi şi a scrie în germană reprezenta certificatul pentru statutul lor iluminist, ştiau atât de puţine despre limba idiş. Nu era doar un argou al infractorilor. Era mult mai mult decât o formă coruptă a germanei. Pentru evreii pioşi, era o limbă temporară, fiindcă nu era de natură divină şi nu era istorică (în termeni iudaici). Din momentul în care istoria a început din nou să curgă şi pe măsură ce se apropia epoca mesianică, evreii aveau probabil să revină la ebraică, limba Torei, în care, în orice caz, erau ţinute evenimentele importante, precum ritualurile, studiul şi adeseori administraţia comunităţii. Dar pentru o limbă de moment, temporară, idişul era o limbă veche, aproape la fel de veche ca unele limbi europene. La început, atunci când au fost împinşi din Franţa şi Italia în Lotharingia, unde se vorbea germana, evreii au dezvoltat-o din anumite dialecte germane vorbite în oraşe. Vechea limbă idiş (1250–1500) a marcat primul contact al evreilor vorbitori de germană cu evreii slavi, care vorbeau un dialect numit cananean. În decurs de două sute de ani, între 1500 şi 1700, a apărut limba idiş medie, devenind treptat tot mai slavă şi mai dialectală. În sfârşit, în secolul al XVIII-lea, s-a dezvoltat limba idiş modernă. Forma sa literară a fost

complet transformată într-o jumătate de secol, între 1810 şi 1860, în oraşele din diaspora Europei răsăritene, pe măsură ce apăreau tot mai multe ziare şi reviste în idiş şi înflorea un comerţ cu carte profană, în idiş. Filologii şi gramaticienii au curăţat-o şi rafinat-o. În 1908, era suficient de sofisticată pentru ca partizanii ei să ţină o conferinţă mondială în idiş, la Cernăuţi. Odată cu înmulţirea populaţiei evreieşti în Europa răsăriteană, din ce în ce mai mulţi oameni vorbeau, scriau şi citeau în această limbă. La finele anilor 1930, a devenit limba principală a aproape unsprezece milioane de oameni.

Idişul era o limbă bogată, vie, limba de pălăvrăgeală a tribului urban. Limitele ei ţineau de originile limbii ca atare. Număra puţine cuvinte care denumeau animale sau păsări. Nu avea practic vocabular militar. Aceste lipsuri erau suplinite din germană, poloneză, rusă. Limba idiş se preta foarte bine la împrumuturi: din arabă, din ebraică-aramaică, din orice apărea în calea ei. Pe de altă parte, şi-a adus şi ea contribuţia la ebraică şi la engleza americană. Totuşi, virtutea ei principală consta în subtilitatea ei internă, în special în caracterizarea pe care o putea face tipurilor umane şi emoţiilor[727]. Era limba înţelepciunii străzii, a dezmoşteniţilor soartei, a patosului, a resemnării, a suferinţei, atenuate de umor, ironie intensă şi superstiţie. Isaac Bashevis Singer, marele ei specialist, a observat că este singura limbă care nu a fost niciodată vorbită de oamenii aflaţi la putere.

Limba idiş era limba firească a naţiunii iudaice renăscute, pentru că era vorbită de un număr mare de oameni şi era foarte vie. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a început, destul de repede, să producă o literatură importantă de poveşti, poeme, piese de teatru şi romane. Dar existau multe motive pentru care nu-şi putea îndeplini destinul ce-i fusese hărăzit. Rolul ei era plin de paradoxuri. Mulţi rabini o priveau ca pe o limbă a femeilor, care nu erau destul de inteligente sau educate să studieze în ebraică. *Maskilim*-ii germani, pe de altă parte, o legau de ortodoxie, din pricină că încuraja rămânerea în urmă, superstiţia şi iraţionalismul. De pildă, în cadrul numeroasei comunităţi evreieşti din Ungaria, limba locală era folosită în viaţa de zi cu zi, iar idişul era limba învăţăturii religioase, în care elevii evrei trebuiau să traducă textele ebraice şi aramaice – deci era asociată cu ortodoxia necoruptă. Totuşi, în teritoriul aflat sub dominaţia rusă şi în Galiţia austriacă, era adesea limba laicizării. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, aproape orice comunitate iudaică de oarecare dimensiuni din Europa răsăriteană avea un cerc de atei şi radicali, a căror limbă în care-şi manifestau dezacordul era idişul, care citeau cărţi şi periodice în idiş, care, la rândul lor, le satisfăceau opiniile. Dar chiar şi în est, unde idişul era limba majorităţii evreilor, ea nu deţinea monopolul emancipării. Căci radicalii politici se orientau tot mai mult spre limba germană, apoi spre rusă. De obicei, în maniera specifică *maskilim*-ilor,

laicii din afara sferei politicului acordau un statut superior limbii ebraice. Aspect scos în evidenţă de Nahum Slouschz, care i-a tradus în ebraică pe Zola, Flaubert şi Maupassant:

În vreme ce evreii emancipaţi din Occident înlocuiau ebraica cu limba populară a ţării de adopţie, în vreme ce rabinii priveau cu neîncredere tot ce nu era religie, iar patronii bogaţi refuzau să sprijine literatura care nu avea acces în societatea bună – în vreme ce toţi aceştia se ţineau la distanţă, *maskil*-ul, „intelectualul", din oraşul provincial mic, *mehaber*-ul (autorul) polonez, dispreţuit şi necunoscut, adesea martir al convingerilor sale, îşi dedica inima, sufletul şi puterea pentru a menţine în mod onorabil tradiţiile literare ale ebraicei – el şi numai el a rămas credincios celei care a fost adevărata misiune a limbii Bibliei de la bunul ei început[728]. Fără îndoială că era adevărat. Dar existau mulţi scriitori de limbă idiş care puteau să pledeze la fel de patetic şi eroic în nume propriu, revendicându-şi cu aceeaşi tărie faptul că susţineau spiritul evreiesc.

Pe scurt, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, situaţia lingvistică a evreilor şi viitorul în această privinţă erau confuze, din motive cu rădăcini adânci în istorie şi credinţă. Această confuzie lingvistică era pur şi simplu o parte dintr-o confuzie culturală mult mai vastă, care, la rândul ei, izvora dintr-o confuzie religioasă tot mai accentuată printre evreii înşişi, ce poate fi rezumată într-o singură propoziţie: iudaismul era un element al vieţii, sau viaţa în întregul ei? Dacă era doar o parte, atunci era posibil un compromis cu modernitatea. În acest caz însă, evreii se puteau pierde cu totul în cadrul societăţilor majoritare care-i înconjurau. Dacă era viaţa însăşi, atunci nu făcuseră altceva decât să înlocuiască ghetoul de piatră cu ghetoul intelectului. Şi în acest caz, majoritatea evreilor aveau să aleagă evadarea din închisoare, ceea ce ar fi însemnat că erau definitiv pierduţi pentru Lege. Toate compromisurile pe care le-am analizat se prăbuşeau în faţa logicii maiestuoase a acestei opţiuni clare.

Cu alte cuvinte, elementul central al situaţiei dificile în care se găseau evreii în prima jumătate a secolului al XIX-lea era absenţa unui program stabilit de comun acord sau a unei conduceri unite. În vreme ce alte popoare oprimate şi insurgente îşi puteau concentra energia pentru a mărşălui în urma stindardelor naţionalismului şi independenţei, evreii erau rebeli fără cauză. Sau, mai curând, ei ştiau împotriva cui se revoltau – împotriva societăţii ostile în care erau implantaţi şi care, când le acorda cetăţenie, o făcea scrâşnind din dinţi, şi împotriva îmbrăţişării sufocante a iudaismului de ghetou –, în schimb, nu ştiau *de ce anume* se revoltau. Şi totuşi, deşi încă în faşă, revolta evreilor era adevărată, iar rebelii individuali, chiar lipsiţi de un obiectiv comun, erau cu adevărat formidabili. Luaţi toţi împreună, constituiau o forţă uriaşă, atât la bine, cât şi la rău. Până acum, am

analizat doar un aspect al problemei emancipării: cum puteau evreii eliberaţi din ghetou să se adapteze societăţii? Celălalt aspect era la fel de important: cum putea societatea să se adapteze evreilor eliberaţi?

Problema era colosală, deoarece timp de o mie cinci sute de ani societatea iudaică fusese destinată să producă intelectuali. Adevărat, erau intelectuali sacerdotali, în serviciul zeului Tora. Dar aveau toate caracteristicile intelectualului: tendinţa de a urmări idei în detrimentul oamenilor; facultăţi critice ascuţite, nemăsurat de multe; o mare putere distructivă, dar şi creatoare. Societatea evreiască era programată să-i sprijine. Rabinul comunităţii era numit în mod oficial „stăpânul locului". El primea onorurile cele mai mari, fiind considerat descendent din Moise însuşi. El era modelul local al evreului ideal. El era înţeleptul carismatic. Îşi petrecea viaţa absorbind materiale greu de înţeles, regurgitându-le apoi în conformitate cu propriile concepţii. Se aştepta să fie sprijinit, şi chiar era, de bogăţia oligarhilor locali. Evreii şi-au sponsorizat cultura cu multe sute de ani înainte ca această practică să devină o funcţie a statului asistenţial apusean. Negustorii bogaţi se însurau cu fiicele înţelepţilor; sclipitorului student de la *ieşiva* i se găsea o mireasă bogată, ca să poată studia mai mult. Sistemul prin care înţelepţii şi negustorii conduceau în tandem comunitatea antrena mai degrabă o redistribuire a bogăţiei, nu sporirea ei. Asigura, în acelaşi timp, apariţia unui număr mare de oameni extrem de inteligenţi, cărora li se oferea posibilitatea să urmărească idei. Şi dintr-odată, în jurul anului 1800, această maşinărie străveche şi extrem de eficientă a început să-şi deplaseze produsul. În loc să verse tot ceea ce producea în circuitul închis al studiilor rabinice, unde evreii rămâneau complet izolaţi de restul societăţii, maşinăria a lansat un număr tot mai mare dintre ei în viaţa seculară. Evenimentul acesta a avut o importanţă covârşitoare în istoria mondială.

Heinrich Heine (1797–1856) era arhetipul acestui fenomen nou. S-a născut la Düsseldorf, într-o familie de comercianţi. Cu cincizeci de ani în urmă, ar fi devenit, fără îndoială, un rabin şi un erudit talmudic foarte respectat. În loc de asta, a ajuns un produs al vârtejului revoluţionar. La vârsta de şaisprezece ani, fără să-şi fi părăsit locul de baştină, şi-a schimbat de şase ori naţionalitatea. Familia lui era pe jumătate emancipată. Mama lui, Piera van Geldern, avea ambiţii laice pentru el. Când au avansat armatele napoleoniene, îl şi vedea pe fiul său devenit curtean, mareşal, politician sau guvernator; la retragerea armatelor franceze, îl preschimbase într-un afacerist milionar[729]. A avut grijă să-i dea cât mai puţină educaţie iudaică, trimiţându-l să studieze la liceul romano-catolic. Heine nu avea o identitate personală, religioasă, rasială sau naţională. Numele lui iudaic era Haim. Când era băietan, i se spunea Harry. Mai târziu, şi-a schimbat

numele în Heinrich, dar operele şi le semna H. Heine şi detesta să se rostească iniţiala „H” a numelui[730]. În adolescenţă, trăise în acel Mare Ducat de Berg, o creaţie napoleoniană, drept care pretindea că spiritul lui era francez. Dar cea mai importantă carte a copilăriei sale fusese marea Biblie luterană, cum nu se poate mai germană. S-a mutat la Paris în 1831 şi nu a revenit în Germania (cu excepţia a două vizite scurte). Dar nu a cerut niciodată să i se acorde cetăţenie franceză, deşi avea toate datele să o obţină. Operele şi le-a scris, pe toate, în germană. Considera că germanii, deşi adeseori răi, erau oameni profunzi; francezii trăiau superficial. Poezia lor nu era altceva decât „lapte covăsit parfumat”[731].

Ambiguitatea lui Heine în legătură cu iudaismul lui avea să umple cărţi întregi[732]. N-a învăţat să citească ebraica bine. Detesta faptul că era evreu. Scria despre „cele trei maladii nefaste, sărăcia, durerea şi evreitatea”. În 1822, s-a alăturat o vreme scurtă Societăţii pentru Cultura şi ştiinţa iudaismului, dar nu avea ce contribuţie să-şi aducă. Nu credea în iudaism ca atare, văzându-l ca pe o forţă antiumană. În anul următor, avea să scrie: „Admit că voi lupta cu entuziasm pentru drepturile evreilor şi pentru egalitatea lor ca cetăţeni, admit aceasta, şi în vremuri de restrişte, care sunt inevitabile, gloata germană îmi va auzi vocea răsunând în berăriile şi palatele germane. Dar duşmanul născut al religiei pozitive nu va apăra nicicând acea religie care întâia dată a inventat sistemul de culpabilizare a fiinţei umane, care acum ne aduce atâta suferinţă.”[733] Însă dacă respingea iudaismul talmudic, el dispreţuia şi versiunea nouă, reformată. Reformiştii erau „podologi”, care „au încercat să vindece prin sângerare trupul iudaismului de urâtele sale excrescenţe cutanate, şi din pricina stângăciei lor şi a păienjenişului de bandaje ale raţionalismului, Israel va sângera până va muri. […] Nu mai avem puterea să purtăm barbă, să ţinem posturi, să urâm şi să dăinuim dincolo de ură; acesta este motivul reformării noastre”. Toată treaba, spunea el dispreţuitor, era aceea de a transforma „puţin creştinism protestant într-o companie iudaică. Ei ţes un talit din lâna mielului lui Dumnezeu şi o vestă din penele Duhului Sfânt, şi izmene din dragostea creştină, şi ajung să dea faliment, iar cei ce vor veni după ei se vor numi: Dumnezeu, Cristos & Co”[734].

Dar dacă lui Heine îi displăceau atât evreii ortodocşi, cât şi cei reformaţi, *maskilim*-ii îi displăceau poate şi mai mult. Îi considera nişte carierişti care se îndreptau spre botez. Nu i-a scăpat faptul că patru dintre cei şase copii ai lui Mendelssohn se convertiseră. Al doilea soţ al fiicei sale, Dorothea, nu era altul decât Friedrich Schlegel; ea a devenit o reacţionară catolică. Nepotul său, Felix, a devenit cel mai important compozitor de muzică creştină. Poate că nu Heine a spus că „cel mai evreiesc lucru pe care l-a făcut Mendelssohn a fost acela de a deveni creştin”. Dar este cert că a remarcat că „dacă aş avea norocul

să fiu nepotul lui Moses Mendelssohn, cu siguranţă nu mi-aş folosi talentul pentru a transpune în muzică urinatul mielului”[735]. Când s-a convertit Eduard Gans, Heine l-a denunţat drept un „ticălos”, vinovat de „încălcarea jurământului de credinţă”, de „trădare”, mai rău ca Burke (în opinia lui Heine, trădătorul suprem care a înşelat cauza revoluţiei). Cu ocazia botezului lui Gans, a scris un poem biciuitor, *Einem Abtrünnigen*, „Unui apostat”.

Cu toate acestea, Heine însuşi devenise protestant doar cu câteva luni înainte, la trei zile după ce şi-a luat doctoratul. Motivele sale au fost cu totul lumeşti. Printr-o lege dată în august 1822, evreii fuseseră daţi afară din posturile pe care le ocupau în universităţile de stat – o prevedere ce-l viza direct pe Gans. Zece ani mai târziu, Heine spunea în apărarea protestantismului său că era felul său de „a protesta împotriva nedreptăţii”, „entuziasmul războinic care m-a făcut să iau parte la luptele acestei biserici militante”. O explicaţie lipsită de sens, întrucât el susţinea în acelaşi timp că spiritul protestantismului nu era câtuşi de puţin religios: „Carnea înfloritoare din picturile lui Tiţian – totul acolo este protestantism. Coapsele lui Venus sunt teze mult mai fundamentale decât cele pe care călugărul german le-a lipit de uşa bisericii din Wittenberg”. Iar la vremea propriului său botez, i-a scris prietenului său Moses Moser: „Nu mi-ar plăcea să-mi vezi botezul într-o lumină favorabilă. Te asigur că dacă legile noastre ar îngădui furtul lingurilor de argint, nu aş fi făcut-o.”[736] Afirmaţia lui că botezul era „biletul de intrare în cultura europeană” a devenit celebră[737].

Atunci de ce l-a înfierat pe Gans pentru ceea ce făcuse el însuşi? Nu deţinem nicio explicaţie satisfăcătoare. Heine suferea de o emoţie distructivă, care curând avea să ajungă loc comun printre evreii emancipaţi şi apostaţi, o formă particulară a urii de sine. Atacându-l pe Gans, se ataca pe sine. Mai târziu, va spune că urăşte botezul. Material, nu-i făcuse niciun bine, va spune el. Dar nu îngăduia să fie prezentat în public drept evreu. În 1835, a minţit, declarând că nu pusese niciodată piciorul într-o sinagogă. Dădea astfel glas dorinţei lui de a-şi repudia evreitatea, ca şi ura de sine evreiască, aflată la originea multora dintre remarcile sale antisemite. Una dintre ţintele acestora era familia Rothschild. Îi condamna fiindcă strângeau fonduri pentru marile puteri reacţionare. Cel puţin acesta era motivul onorabil pentru care îi ataca. Dar cele mai înveninate remarci ale sale erau păstrate pentru baronul James de Rothschild şi soţia sa, care i-au arătat multă bunăvoinţă la Paris. Spunea că văzuse un broker închinându-se în faţa oalei de noapte a baronului. Îl poreclise „Herr von Shylock din Paris”. „Nu există decât un singur Dumnezeu – Mamona”, spunea el, „şi Rothschild este profetul lui”. Spunea că nu mai era nevoie de Talmud, odinioară scutul de apărare al evreilor împotriva Romei, de când, la fiecare zi de plată trimestrială, nunţiul papal trebuia să-i aducă

baronului James dobânda pe împrumutul făcut de papa. Nimic din toate acestea nu l-a oprit să stoarcă bani de la familia Rothschild, sau să se laude că relaţiile lui cu această familie erau (după cum s-a exprimat el) *famillionaire*[738].

De fapt, Heine aştepta din partea evreilor bogaţi să-l susţină material, deşi nu era un învăţăcel în studii rabinice, ci un intelectual profan. Tatăl lui eşuase lamentabil în afaceri; propriile lui eforturi, câte erau, nu-i aduceau mult folos. Prin urmare, era mereu dependent de unchiul său, Solomon Heine, un bancher din Hamburg, care a devenit unul dintre cei mai bogaţi oameni din Europa. Heine avea mereu nevoie de bani, oricâţi ar fi avut. Chiar s-a ploconit ca să primească o pensie anuală secretă, de 4.800 de franci, din partea guvernului Ludovic-Filip. Dar, de obicei, îl tapa de bani pe unchiul său Solomon, nu prea politicos: „Cel mai bun lucru la tine", îi scria el în 1836, „este acela că-mi porţi numele". Unchiul era destul de sceptic în privinţa meritelor lui Heine, remarcând că: „Dacă s-ar fi ţinut de carte, n-ar mai avea acum nevoie să scrie cărţi". Îl considera pe nepotul său un fel de *shnorer,* adică un cerşetor evreu profesionist. Dar, credincios tradiţiei străvechi, plătea ce era de plătit. Când a murit, în 1844, i-a lăsat lui Heine o moştenire, cu condiţia însă ca poetul să nu-i atace pe el sau familia lui. Suma era mai mică decât sperase Heine, astfel că s-a lansat într-un scandal de durată cu fiul lui Solomon, pricina fiind testamentul[739].

Acesta era fundalul uluitorului geniu al lui Heine. În anii 1820 l-a depăşit în faimă pe Byron, fiind declarat cel mai aclamat poet al Europei. Momentul de cotitură a fost marcat de volumul său *Buch der Lieder* (1827), care cuprindea poeme ajunse faimoase, ca de exemplu „Lorelei" şi „Aus Flügeln des Gesanges" („Pe aripile cântului"). Germanii l-au recunoscut în cele din urmă drept cel mai mare om de litere după Goethe. Când s-a stabilit la Paris, a fost aclamat ca un erou al culturii europene. Proza lui era la fel de sclipitoare şi de populară ca şi poemele. A scris tulburătoare cărţi de călătorie. Practic, a întemeiat un nou gen în literatura franceză, eseul scurt sau foiletonul. Îşi cheltuia mare parte din energie pe scandaluri furioase, în care ura de sine (sau cum s-o fi numit) îşi găsea o supapă, şi care erau atât de extravagante, încât adeseori trezeau simpatia pentru victimă. Dar faima lui continua să crească. În ultimul deceniu de viaţă, din pricina unei infecţii venerice care i-a atacat coloana, a fost condamnat să trăiască întins pe o sofa. Însă poemele din această perioadă s-au dovedit mai bune decât tot ce scrisese până atunci. Mai mult, poeziile sale erau perfect adaptate artei muzicale germane, tot mai răspândită în Europa şi America de Nord, încât toţi marii compozitori ai vremii, începând cu Schubert şi Schumann, le-au pus pe muzică. Nu era chip să scapi de Heine, nici atunci şi nici mai târziu, în special în ceea ce-i

privea pe germani, în care stârnea reacţii irezistibile. Operele lui au fost incluse în manualele şcolare chiar şi în timpul vieţii lui.

Multor germani le-a venit greu să recunoască faptul că acest evreu avea o ureche atât de bună pentru limba germană. Au încercat să-l condamne pentru „superficialitatea lui evreiască", opusă adevăratei profunzimi germane. Acuzaţia nu a rezistat realităţii. Era vădit tendenţioasă. Ca şi când un talent dintre cele mai strălucite se formase în ghetou de-a lungul multor generaţii de evrei, căpătând astfel un cod genetic mult mai puternic, pentru ca apoi să apară la suprafaţă şi să descopere în limba germană de la începutul secolului al XIX-lea instrumentul său perfect. Dar un lucru devenise limpede pentru toată lumea: între evreu şi german exista o relaţie intelectuală cu totul specială. Evreul german era un fenomen nou în cultura europeană. Pentru antisemiţii germani, acest fapt ridica o problemă emoţională aproape imposibil de îndurat, care-şi găsea personificarea în Heine. Nu puteau să-i nege geniul; exprimarea sa în germană li se părea intolerabilă. Prezenţa lui fantomatică, exact în centrul literaturii germane, stârnea în nazişti o furie incoerentă şi îi împingea spre vandalisme infantile. I-au distrus toate cărţile. Nu puteau însă să-i îndepărteze poemele din antologii, astfel că au fost obligaţi să le retipărească, notând în dreptul poemelor sale „autor necunoscut", ceea ce fiece copil de şcoală ştia că era o minciună. O statuie de-a lui Heine, care fusese odată proprietatea împărătesei Elisabeta a Austriei, a fost aleasă drept ţintă pentru exerciţiile de trageri. În 1941, la ordinele personale ale lui Hitler, mormântul lui din cimitirul Montmartre a fost distrus. Tot degeaba. În ultimii patruzeci de ani, operele lui Heine au fost comentate mai mult şi cu mai multă patimă, în special de către germani.

Heine a fost interzis şi în timpul vieţii, la insistenţele lui Metternich – nu din pricină că era evreu, ci pentru că era subversiv. Aici avem de-a face cu un alt paradox, un paradox tipic evreiesc. Începând cu epoca emancipării, evreii au fost acuzaţi că încercau să se insinueze într-o societate deja bine stabilită, să pătrundă în ea şi să o domine; şi, în acelaşi timp, că încercau s-o distrugă în întregime. Amândouă acuzaţiile conţineau un sâmbure de adevăr. Familia Heine era un asemenea caz. După familia Rothschild, care colecţiona titluri acordate de o serie întreagă de regate şi imperii, familia Heine era cea mai mobilă pe scara ascendentă a aristocraţiei europene. Fratele lui Heine, Gustav, a fost făcut cavaler şi baron von Heine-Geldern. Fratele lui, Maximilian, s-a însurat cu o reprezentantă a aristocraţiei ţariste, moment din care a început să se numească von Heine. Fiul surorii lui a devenit baron von Embden. Fiica acestuia s-a căsătorit cu un prinţ italian. Una dintre rudele apropiate ale lui Heine a devenit prinţesa Murat, alta s-a căsătorit cu prinţul de Monaco[740]. În schimb, Heine

însuşi era prototipul şi arhetipul unei noi figuri în literatura europeană: omul de litere evreu radical, care-şi folosea talentul, reputaţia şi popularitatea pentru a submina ordinea intelectuală stabilită.

Noţiunea că Heine a fost un radical toată viaţa lui trebuie privită cu multe rezerve. Cel puţin în particular, el a făcut întotdeauna o distincţie clară între progresiştii politici încrâncenaţi şi cei din domeniul literaturii, aşa cum era el. Detesta puritanismul celor dintâi. Unuia dintre ei i-a scris: „Cereţi o ţinută simplă, obiceiuri cumpătate şi plăceri nepotrivite; noi, pe de altă parte, cerem nectar şi ambrozie, veşminte purpurii, arome somptuoase, voluptate şi lux, dansuri de nimfe râzând, muzică şi comedii."[741] Tot în particular, conservatorismul i s-a accentuat odată cu vârsta. Lui Gustav Kolb îi scria în 1841: „Mă tem foarte tare de atrocitatea conducerii proletare şi îţi mărturisesc că din pricina acestei temeri am devenit conservator". Când boala lui îndelungată l-a condamnat în cele din urmă la ceea ce el numea „mormântul meu saltea", s-a întors la iudaism. Şi declara, destul de nesincer: „N-am făcut niciun secret din iudaismul meu, la care nu m-am întors, pentru că nu l-am părăsit niciodată" (1850). Ultimele şi cele mai frumoase poeme ale sale, *Romanzero* (1851) şi *Vermischte Schriften* (1854), marchează o revenire la temele religioase, uneori cu o gândire de tip iudaic. Ca mii de evrei sclipitori înaintea lui şi de la el încoace, a ajuns să asocieze spiritul elenist al aventurii intelectuale cu sănătatea şi forţa, pe măsură ce vârsta şi suferinţa îl făceau să se întoarcă spre elementele simple ale credinţei. Unui prieten îi scria: „Nu mai sunt un elen plin de vervă şi bine hrănit, care zâmbeşte în jos la nazarinenii posomorâţi. Nu mai sunt acum decât un evreu bolnav de moarte, o imagine secătuită a suferinţei, un om nefericit". Sau: „Îngreţoşat de filosofia ateistă, m-am întors la credinţa umilă a omului obişnuit."[742]

Cu toate acestea, persoana publică a lui Heine era copleşitor de radicală, şi în mare măsură aşa a şi rămas. Pentru generaţii întregi de intelectuali europeni, viaţa şi creaţia lui au fost un poem închinat libertăţii. Pentru evrei în mod deosebit, el a prezentat tradiţia progresistă franceză drept adevărata poveste a progresului uman, pe care toţi tinerii dotaţi, fiecare la vremea sa, ar trebui să încerce să-l împingă şi mai departe. Aproape că a făcut o declaraţie publică de credinţă, scriind următoarele:

Libertatea este noua religie a timpului nostru. Dacă Cristos nu este dumnezeul acestei noi religii, este oricum marele ei preot, şi numele lui străluceşte în inimile apostolilor, dându-le fericire desăvârşită. Dar francezii sunt poporul ales al noii religii, limba lor consemnează primele evanghelii şi dogme. Parisul este Noul Ierusalim, Rinul este Iordanul care separă tărâmul consacrat al libertăţii de ţara filistenilor.

O vreme, Heine chiar a devenit, sau şi-a închipuit că a devenit, un discipol al lui Saint-Simon. Avea ceva din tinerii hippy de mai târziu, din acei simpatizanţi ai mişcării flower Power: „Partea cu florile şi privighetorile este strâns legată de revoluţie", scria el, citând dictonul lui Saint-Simon. „Viitorul este al nostru". Heine nu s-a angajat niciodată în elaborarea unei teorii specifice a socialismului revoluţionar. Însă la Paris s-a alăturat multora dintre cei care au încercat să formuleze o asemenea filosofie. Adeseori aceştia erau evrei la origine.

Printre ei s-a numărat şi Karl Marx, care a venit la Paris în 1843. Fusese editorul ziarului radical *Rheinische Zeitung* din Köln, fondat în 1843 cu ajutorul socialistului evreu Moses Hess (1812–1875). Nu au fost tipărite decât cincisprezece numere înainte ca guvernul prusac să-l interzică şi să-l oblige pe Marx să-l urmeze pe Hess în exilul parizian. Dar cei doi socialişti aveau puţine lucruri în comun. Hess era un evreu adevărat, al cărui radicalism a luat forma naţionalismului evreiesc şi în cele din urmă a sionismului. Spre deosebire de el, Marx nu avea nicio educaţie iudaică şi nici nu a căutat să dobândească vreuna. La Paris, s-a împrietenit cu Heine. Scriau poezii împreună. Heine a fost cel care a salvat viaţa micuţei Jennie, fiica lui Marx, când a avut crize de epilepsie. Ne-au rămas câteva scrisori de-ale lor, cu siguranţă că au fost mai multe[743]. Expresia zeflemitoare a lui Heine la adresa religiei ca fiind „opiu spiritual" l-a inspirat pe Marx în celebra lui metaforă „opiul poporului". Dar este absurd să se susţină – aşa cum era la modă în anii 1960, printre eruditii germani – că Heine ar fi fost Ioan Botezătorul al Cristosului lui Marx. Între cei doi se căsca o prăpastie temperamentală uriaşă. Potrivit lui Arnold Ruge, Marx i-ar fi spus lui Heine: „Mai renunţă la tânguielile alea fără de sfârşit despre dragoste şi arată-le poeţilor lirici cum trebuie s-o facă – cu biciul."[744] Dar Heine tocmai de bici se temea: „Viitorul [socialist]", scria el, „miroase a cnuturi, sânge, păgânism şi foarte multe bătăi"; „doar cu teamă şi groază mă gândesc la vremea când acei iconoclaşti întunecaţi vor veni la putere". Îl repudia pe „neînduplecatul meu prieten Marx", unul dintre „dumnezeii autodeclaraţi fără de Dumnezeu".

Ceea ce aveau în comun în mod deosebit cei doi bărbaţi era capacitatea extraordinară de a urî, exprimată în atacuri înveninate nu numai la adresa duşmanilor, ci (poate mai ales) la adresa prietenilor şi binefăcătorilor lor. Făcea parte din ura faţă de sine, pe care o împărtăşeau ca evrei apostaţi. La Marx se manifesta încă şi mai puternic decât la Heine. El a încercat să elimine cu totul iudaismul din existenţa sa. În vreme ce Heine a fost profund tulburat de atrocităţile din Damasc din 1840, Marx s-a ferit toată viaţa lui să arate cea mai mică urmă de îngrijorare pentru orice fel de nedreptate comisă împotriva evreilor[745]. În ciuda faptului că Marx era complet ignorant

în ceea ce priveşte iudaismul ca atare, nu ne putem îndoi câtuşi de puţin de evreitatea lui. Asemenea lui Heine şi multor altora, ideea sa de progres era profund influenţată de Hegel, dar felul său de a privi istoria ca o forţă pozitivă şi dinamică în societatea umană, guvernată de legi de fier, Tora unui ateist, este profund iudaic. Mileniul său comunist este adânc înrădăcinat în apocalipsa şi în mesianismul iudaic. El înţelegea autoritatea ca un catedrocrat. Controlul revoluţiei avea să fie în mâinile elitei intelectuale, care studiase textele şi înţelesese legile istoriei. Ei urmau să formeze ceea ce el numea „conducerea", directoratul. Proletariatul, „oamenii fără cheag", nu erau decât mijloacele, a căror datorie era aceea de a se supune – asemenea lui Ezdra Scribul, el îi considera ignoranţi în privinţa legii, simpli „oameni ai pământului".

Chiar şi metodologia lui Marx era în totalitate rabinică. Toate concluziile sale erau extrase din cărţi. N-a pus niciodată piciorul într-o fabrică şi a refuzat oferta lui Engels de a-l însoţi într-un asemenea loc. Ca şi gaonul din vilna, el s-a izolat cu textele sale şi a rezolvat misterele universului în camera sa de lucru. „Sunt o maşină care devorează cărţi", spunea el despre sine[746]. Considera că opera sa era „ştiinţifică", dar nu era prin nimic mai ştiinţifică decât teologia. Temperamentul său era religios, incapabil de o cercetare obiectivă, empirică. Pur şi simplu parcurgea orice fel de material care putea să-i furnizeze „dovezi" pentru concluziile la care ajunsese deja în capul lui şi care erau la fel de dogmatice ca ale unui rabin sau cabalist. Metodele sale au fost bine rezumate de Karl Jaspers:

Stilul scrierilor lui Marx nu este acela al unui investigator […], nu citează exemple şi nu prezintă fapte care sunt contrare teoriei lui, ci numai pe acelea care vin în mod clar în sprijinul ei sau confirmă ceea ce pentru el este adevărul suprem. Întreaga abordare este una de apărare, nu de investigare, de apărare a ceva proclamat ca fiind adevărul absolut, cu convingerea nu a unui om de ştiinţă, ci a unui credincios[747]. Lipsită de documentaţia contrafăcută pe care se bazează, teoria lui Marx despre felul în care operează şi vor evolua istoria, clasele sociale şi modul de producţie nu se deosebeşte de teoria cabalistică lurianică privitoare la epoca mesianică, în special aşa cum a fost ea formulată de Nathan din Gaza, încât poate justifica şi adopta orice eveniment, oricât de problematic. Pe scurt, nu este câtuşi de puţin o teorie ştiinţifică, ci o mostră de superstiţie evreiască ingenioasă.

În sfârşit, Marx a fost eternul învăţat rabinic în ceea ce priveşte atitudinea sa faţă de bani. Pentru a-şi continua studiile, aştepta să fie finanţat întâi de familie, apoi de Engels, negustorul, după cum o dovedesc insolentele lui scrisori-*shnorer*. Dar, ca şi în cazul atâtor rabini eruditi, el nu şi-a terminat niciodată studiile. După publicarea

primului volum din *Capitalul,* nu a mai putut să redacteze restul materialului, lăsându-şi toate hârtiile în dezordine; Engels a constituit volumele doi şi trei. Astfel că marele comentariu despre Legea Istoriei s-a încheiat în confuzie şi îndoială. Ce se va întâmpla când va veni Mesia, când „expropriatorii vor fi expropriaţi"? Marx n-a putut da un răspuns, nu ştia. A prorocit însă revoluţia mesianică: în 1849, în august 1850, în 1851, în 1852, „între noiembrie 1852 şi februarie 1853", în 1854, în 1857, 1858, 1859[748]. Scrierile sale ulterioare, ca şi cele ale lui Nathan din Gaza, se voiau într-o mare măsură o explicaţie pentru ne-sosire.

Marx nu era doar un gânditor evreu, ci şi un gânditor antievreu. În aceasta constă paradoxul, care a avut o consecinţă tragic de importantă atât asupra istoriei evoluţiei marxiste, cât şi asupra desăvârşirii sale în Uniunea Sovietică şi în urmaşii săi. Rădăcinile antisemitismului lui Marx erau adânci. Am văzut deja rolul jucat de polemica antievreiască în lucrările unor scriitori din Epoca Luminilor ca Voltaire. Această tradiţie a continuat în două curente. Unul a fost acela al „idealismului" german, trecând prin Goethe, Fichte, Hegel şi Bauer, la fiecare dintre aceştia elementele antievreieşti devenind tot mai pronunţate. Celălalt era acela al „socialismului" francez, care i-a legat pe evrei de revoluţia industrială şi de dezvoltarea semnificativă a comerţului şi materialismului, care au marcat începutul secolului al XIX-lea. Într-o carte publicată în 1808, François Fourier punea semnul egalităţii între comerţ şi „sursa răului în totalitatea sa", şi între evrei şi „încarnarea comerţului"[749]. Pierre-Joseph Proudhon a mers şi mai departe, acuzându-i pe evrei de faptul că au „făcut ca burghezia, mare şi mică, să se asemene cu ei, peste tot în Europa". Evreii erau o rasă „nesociabilă, încăpăţânată, infernală […], duşmanul omenirii. Ar trebui să trimitem această seminţie înapoi în Asia, sau să o exterminăm"[750]. Adeptul lui Fourier, Alphonse Toussenel, care edita publicaţia antisemită *Phalange,* a lansat în 1845 primul atac de amploare asupra evreilor, acuzându-i că ar fi o reţea de conspiratori comerciali împotriva omenirii, *Les juifs: rois de l'époque; histoire de la féodalité financière* (*Evreii: regii epocii; istoria feudalităţii financiare*). Timp de patru decenii după publicarea ei, cartea a devenit sursa primară pentru literatura antisemită în multe limbi.

Marx a absorbit ambele curente, adăugând apelor lor învolburate revărsările propriei lui nelinişti. În discuţia sa despre evreii revoluţionari, istoricul Robert Wistrich vede în ura de sine manifestată de unii dintre ei reflectarea furiei unor membri extrem de inteligenţi ai minorităţii subprivilegiate, cărora li se refuzau poziţia şi recunoaşterea în societate pe care le-ar fi meritat, date fiind talentele lor. Gânditorii iluminişti, atât cei francezi, cât şi cei germani, susţineau că acele trăsături ale iudaismului care ridicau obiecţii

trebuiau înlăturate înainte ca evreii să se poată considera liberi; evreii împotriva cărora se comiteau discriminări au acceptat această propunere, astfel că adesea îşi îndreptau furia mai curând împotriva evreilor neregeneraţi, decât împotriva celor care persecutau ambele categorii[751]. Ura de sine se concentra asupra evreului de ghetou, care, desigur, era arhetipul antisemitic. Heine, care în realitate ştia foarte puţine despre cum trăiau majoritatea evreilor, folosea toate clişeele antisemite standard atunci când se găsea în starea de ură de sine. Marx, care ştia chiar şi mai puţin în acest sens, împrumuta cuvintele jignitoare direct din cafeneaua studenţilor neevrei. Şi amândoi foloseau caricatura de ghetou pentru a-şi bate joc de evreii cultivaţi şi botezaţi, aşa cum erau şi ei, în mod deosebit faţă de elementele progresiste. Unul dintre atacurile cele mai veninoase şi mai de neînţeles ale lui Heine a fost dezlănţuit împotriva lui Ludwig Börne (1786–1837), născut Löb Baruch, un scriitor radical evreu botezat, ale cărui fundal familial şi păreri semănau cu ale lui[752]. Din cât se pare, Marx a prins acest obicei de la Heine[753]. Astfel, deşi el însuşi încerca, de câte ori putea, să-şi ascundă originile evreieşti, îi ataca permanent pe opozanţii săi evrei exact pentru acest cusur. De ce, întreba el, Joseph Moses Levy, proprietarul ziarului *Daily Telegraph* din Londra, evreu botezat, caută „să fie considerat membru al rasei anglo-saxone […] când mama-natură i-a scris pedigriul în litere absurd de mari exact în mijlocul feţei?”[754]

Dar cea mai flagrantă manifestare a urii de sine la Marx era îndreptată împotriva camaradului său socialist Ferdinand Lassalle (1825–1864), un evreu din Breslau25, care şi-a schimbat numele din Lassal în Lassalle în onoarea eroului Revoluţiei Franceze, devenind fondatorul socialismului german ca mişcare de masă. Reuşitele sale practice în favoarea cauzei au fost mult mai considerabile decât cele ale lui Marx. În ciuda acestui fapt, sau poate tocmai de aceea, el a devenit obiectul unor admonestări extraordinare în corespondenţa lui Marx cu Engels. Marx îl poreclise „baronul Iţic”, „negroteiul evreu”. Pentru el, nu era altceva decât un evreu polonez, iar „evreii din Polonia sunt cea mai scârboasă dintre toate seminţiile” – după cum se exprima Marx[755]. Pe 7 martie 1856, Engels îi scria lui Marx: „[Lassalle] este un evreu adevărat, de la frontiera slavă, şi întotdeauna a dorit să se folosească de partid pentru propriile interese. Este revoltător să vezi cum încearcă tot timpul să-şi facă loc în lumea aristocrată. Un evreu puturos, ascuns sub briantină şi giuvaieruri sclipitoare.”[756] Atacând evreitatea lui Lassalle şi bătându-şi joc de sifilisul lui, Marx nu se jena să folosească cele mai vechi dintre invectivele şi calomniile antisemite. Astfel îi scria lui Engels, la 10 mai 1861: „Apropo de Lassalle-Lazăr. În monumentala sa lucrare despre Egipt, Lepsius a dovedit că exodul evreilor din Egipt nu a fost altceva

decât povestea relatată de Manethon în legătură cu expulzarea «leproşilor» din Egipt. În fruntea acestor leproşi s-ar fi aflat un preot egiptean, Moise. Lazăr, leprosul, este prin urmare arhetipul evreului, iar Lazăr este leprosul tipic."[757] Şi din nou, în 30 iulie 1862: „Îmi este foarte clar acum că, luându-mă după forma capului său şi după felul în care-i creşte părul, el descinde din negrii care i s-au alăturat lui Moise în fuga lor din Egipt (dacă nu cumva mama sau bunica paternă s-a încurcat la un moment dat cu un negrotei). Această unire a elementului evreiesc cu cel german, pe o bază negroidă, a produs un hibrid extraordinar."[758]

Oricât de dezagreabil în sine, antisemitismul personal al lui Marx nu ar fi jucat poate un rol la fel de mare în opera lui capitală cum a jucat antisemitismul lui Heine în opera acestuia dacă n-ar fi făcut parte dintr-un antisemitism sistematic şi teoretic în care Marx credea profund – prin aceasta deosebindu-se de Heine. De fapt, ar fi corect să spunem că teoria lui Marx despre comunism era produsul finit al antisemitismului său teoretic. Spinoza fusese primul care a arătat cum o critică adusă iudaismului putea să fie folosită pentru a ajunge la concluzii radicale despre lume. Exemplul lui a fost urmat de Iluminismul francez, deşi modul în care iluminiştii tratau iudaismul avea un ton mult mai ostil şi mai rasist. Printre autorii germani radicali se discuta mult ideea că rezolvarea „problemei evreieşti" ar putea să ofere o cheie rezolvării problemelor umanităţii. În anii 1820 şi 1830, acesta a fost drumul urmat de asupritul Ludwig Börne spre socialism[759]. În 1843, Bruno Bauer, liderul antisemit al stângii hegeliene, publica un eseu prin care cerea evreilor să abandoneze cu totul iudaismul şi să-şi preschimbe revendicarea de a avea drepturi egale într-o campanie generală pentru eliberarea umanităţii atât de sub dominaţia religiei, cât şi de tirania statului[760].

Marx a dat un răspuns eseului lui Bauer în două articole publicate în *Deutsch-Französische Jahrbücher* în 1844, acelaşi an în care Disraeli publica *Tancred.* Scrisorile sunt cunoscute sub titlul „Despre problema evreiască"[761]. Marx accepta pe de-a-ntregul contextul feroce de antisemit al argumentării lui Bauer, care, spunea Marx, a fost scris „cu îndrăzneală, intuiţie, inteligenţă şi profunzime, într-o limbă care este tot atât de precisă pe cât este de viguroasă şi plină de înţeles". Cita aprobator afirmaţia maliţios de exagerată a lui Bauer că „evreul determină soarta întregului imperiu [austriac] prin puterea banilor… [şi] hotărăşte destinul Europei". Se deosebea de acesta în aceea că respingea convingerea lui Bauer că natura antisocială a evreului era de origine religioasă şi putea fi remediată prin despărţirea totală a evreului de religia lui. După părerea lui Marx, răul era de natură socială şi economică. „Să-l luăm în considerare pe evreul adevărat", scria el. „Nu pe *evreul de Sabat* […] ci pe *evreul de zi cu zi*". Care era –

întreba el – „fundamentul profan al iudaismului? Nevoia *practică, interesul egoist.* Care este cultul lumesc al evreului? *Negoţul.* Care este zeul lumesc al evreului? *Banul*”[762]. Treptat, evreii au împărtăşit această religie „practică” întregii societăţi:

Banul este Dumnezeul gelos al lui Israel, alături de care nu mai poate exista niciun alt dumnezeu. Banii înjosesc pe toţi ceilalţi dumnezei ai umanităţii, transformându-i în marfă. Banii sunt *valoarea suficientă sieşi* a tuturor lucrurilor. Prin urmare, au văduvit întreaga lume, atât cea umană, cât şi pe cea a naturii, de propria lor valoare. Banii sunt esenţa alienată a muncii şi existenţei omului; această esenţă îl domină, iar el o venerează. Dumnezeul evreilor a fost secularizat şi a devenit dumnezeul acestei lumi[763]. Evreii – continuă Marx – îi preschimbau pe creştini în copii ale lor fidele, încât locuitorii din New England, de exemplu, odată creştini devotaţi, au devenit acum sclavii lui Mamona. Folosindu-şi puterea banului, evreul s-a emancipat şi a început să înrobească lumea creştină. Creştinul corupt de evreu este „convins că nu are alt destin aici, jos, decât acela de a deveni mai bogat decât vecinii săi”, iar „lumea este o bursă de valori”. Marx susţinea: contradicţia între lipsa teoretică a drepturilor politice ale evreului şi „adevărata putere politică a evreului” este contradicţia între politică şi „puterea banilor în general”. Se presupune că puterea politică nu ţine seama de bani; în realitate, ea „a devenit sclava banului”. Prin urmare, „societatea civilă îl generează pe evreu din chiar interiorul ei”[764].

Spre deosebire de soluţia propusă de Bauer, a lui Marx nu este religioasă, ci economică. Evreul banului a devenit „elementul *antisocial* universal al timpului prezent”. Pentru ca „evreul să nu mai poată exista”, trebuiau în mod necesar abolite „condiţiile preliminare” şi „însăşi posibilitatea” de a putea desfăşura acele activităţi legate de bani pentru care evreul era vestit. Odată schimbat cadrul economic, „conştiinţa religioasă a evreului se va evapora precum aburii insipizi în aerul adevărat, dătător de viaţă al societăţii”. Aboliţi atitudinea evreului faţă de bani, şi atât evreul, cât şi religia lui, precum şi versiunea deformată a creştinismului pe care el a impus-o lumii vor dispărea pur şi simplu: „În ultimă analiză, *emanciparea* evreilor este eliberarea de iudaism a omenirii”. Sau, în altă parte: „Eliberându-se de *negoţ* şi de *bani,* deci de iudaismul real şi practic, epoca noastră se va emancipa.”[765]

Prin urmare, cele două eseuri ale lui Marx despre evrei conţin, în formă embrionară, esenţa teoriei lui despre regenerarea umană: prin schimbări economice şi, mai ales, prin abolirea proprietăţii private şi prin renunţarea la a face din câştigul bănesc un scop personal, se putea transforma nu numai relaţia dintre evreu şi societate, ci toate tipurile de relaţii umane, precum şi personalitatea umană în sine.

Genul lui de antisemitism a devenit o repetiţie generală a marxismului ca atare. Ceva mai târziu în decursul secolului, August Bebel, social-democratul german, avea să consacre expresia mult folosită apoi de Lenin: „Antisemitismul este socialismul nebunilor”. În spatele acestei definiţii revelatoare se ascundea un argument foarte crud: ştim cu toţii că afaceriştii evrei, care nu-şi murdăresc nicicând mâinile trudind, îi exploatează pe sărmanii muncitori şi ţărani. Dar numai un nebun se apucă să dea vina doar pe evreu. Omul matur, socialistul, a înţeles că evreii sunt doar simptomele unei boli, şi nu boala în sine. Boala este religia banilor şi forma sa modernă este capitalismul. Muncitorii şi ţăranii sunt exploataţi nu doar de evrei, ci de toată burghezia – clasa capitalistă –, încât trebuie distrusă clasa întreagă, nu doar elementul ei evreiesc.

Deci socialismul militant adoptat de Marx la sfârşitul anilor 1840 era o formă extinsă şi transformată a antisemitismului său anterior. Teoria sa matură era o superstiţie, o superstiţie de tipul cel mai periculos, credinţa că exista o conspiraţie a răului. Dar în vreme ce la origine se baza pe cea mai veche formă a teoriei conspiraţiei, antisemitismul, la sfârşitul anilor 1840 şi în anii 1850 aceasta nu a fost atât abandonată, cât extinsă, cuprinzând o teorie a conspiraţiei mondiale a întregii clase burgheze. Marx a reţinut superstiţia originală, anume că a face bani prin comerţ şi activităţi financiare este în mod esenţial o îndeletnicire parazitară şi antisocială, dar acum o plasa nu pe o bază a rasei şi a religiei, ci pe aceea a clasei. Lărgirea teoriei nu-i consolidează şi valabilitatea, ci o face mai periculoasă dacă este pusă în practică, deoarece îi extinde scopul şi multiplică numărul celor care vor fi trataţi drept conspiratori şi care devin astfel victime. Marx nu mai era preocupat de vânătoarea de vrăjitoare de origine evreiască, ci în general a vrăjitoarelor omenirii. Chiar dacă rămânea o teorie iraţională, ea a căpătat o înfăţişare mult mai sofisticată, făcând-o astfel foarte atrăgătoare pentru radicalii cultivaţi. Parafrazând vorbele lui Bebel, dacă antisemitismul este socialismul nebunilor, atunci socialismul a devenit antisemitismul intelectualilor. Un intelectual de tipul lui Lenin, căruia nu i-a scăpat câtuşi de puţin iraţionalitatea pogromului antisemit rusesc şi i-ar fi fost ruşine să se afle în fruntea unui asemenea act, a acceptat totuşi spiritul lui, din momentul în care ţinta a cuprins întreaga clasă capitalistă – devenind astfel liderul pogromurilor la scară infinit mai mare, omorând sute de mii nu din pricina vinei individuale, ci pe baza apartenenţei la un grup condamnat.

Odată ce Marx şi-a generalizat antisemitismul în teoria sa despre capital, interesul manifestat de el faţă de evrei a fost împins în planul doi. Ocazional reapare în paginile *Capitalului,* ca pe un palimpsest. De exemplu: „Capitalistul ştie că toate mărfurile, indiferent de aspect şi

miros, sunt, potrivit credinţei şi adevărului, bani, prin însăşi esenţa lor, adevăraţi evrei circumcişi."[766]26 Mai important era faptul că păstra în general tonul emoţional agresiv, atât de caracteristic antisemitismului. Evreul arhetipal a fost înlocuit de capitalistul arhetipal, dar trăsăturile caricaturale erau în esenţă aceleaşi. Să luăm, de exemplu, felul în care prezintă Marx monstrul însuşi al capitalismului:

Numai în măsura în care este capital personificat capitalistul are o valoare istorică. […] Ca un fanatic al sporirii valorii, el constrânge implacabil omenirea la producţie pentru producţie, […] el este dominat, ca şi tezaurizatorul, de pasiunea oarbă de îmbogăţire. […] în măsura în care activitatea sa nu este decât o funcţie a capitalului, care găseşte în persoana lui voinţă şi conştiinţă, capitalistul consideră propriul său consum particular ca fiind o jefuire a acumulării capitalului său[767]. Oare a putut să mai existe cândva o asemenea personificare binară a umanităţii? Dar dacă e aşa, când a existat de fapt evreul antisemit arhetipal în viaţa reală? Faptul că Marx, în starea lui emotivă, confunda evreul cu capitalistul este sugerat în nota de subsol adăugată fragmentului citat mai sus. Făcând referinţă la cămătar, îl definea drept „acest tip de capitalist demodat şi totuşi mereu reînnoit". Marx ştia că, în minţile multora dintre cititorii săi, cămătarul era evreul – termenii de cămătar şi evreu erau interşanjabili, după cum s-a exprimat Toussenel. Cea mai mare parte a notei de subsol conţinea polemica violentă a lui Luther împotriva cămătarului. Faptul că Marx citează această incitare brutală la omucidere dintr-un autor antisemit, într-o lucrare ce se vrea ştiinţifică, este sugestiv atât pentru propria violenţă a lui Marx, cât şi pentru iraţionalitatea emoţională care îi dă glas, mai întâi sub formă de antisemitism, apoi sub formă de teorie economică.

Cu toate acestea, combinaţia paradoxală la Marx între evreitate şi antisemitism nu a împiedicat ca operele lui să atragă intelighenţia evreiască în plină afirmare. Dimpotrivă. Pentru mulţi evrei emancipaţi, în special cei din Europa de Est, *Capitalul* a devenit noul tip de Tora. Admiţând saltul făcut de credinţă în ambele cazuri, marxismul a avut forţa logică a halachei; accentul pus de el pe interpretarea abstractă a evenimentelor era deosebit de atrăgător pentru evreii inteligenţi, ai căror strămoşi îşi petrecuseră o viaţă întreagă cufundaţi în studii talmudice sau care începuseră în *ieşive* – şi apoi evadaseră. Pe tot parcursul secolului, s-a înmulţit constant numărul evreilor de tip rabinic, provenind din familii de erudiţi ori de negustori, care întorceau spatele religiei. Către finele secolului, evreimea ortodoxă, în ciuda populaţiei evreieşti tot mai numeroase aproape peste tot, devenea conştientă de această hemoragie. Comunităţile evreieşti străvechi din Boemia şi Moravia, recunoscute

pentru erudiţia lor şi pentru liderii lor spirituali, s-au trezit nevoite să importe rabini din zone mai puţin evoluate.

Majoritatea „evreilor lipsă la apel" păreau să fi devenit radicali, atacând iudaismul şi propria lor evreitate cu dispreţ şi mânie. Se ridicau şi împotriva clasei din care făceau parte părinţii lor, deoarece o mare parte dintre ei proveneau din familii avute. Tatăl lui Marx fusese avocat, al lui Lassalle comerciant de mătăsuri; Victor Adler, unul dintre primii social-democraţi austrieci, era fiul unui speculant de bunuri imobiliare; Otto Bauer, liderul socialist austriac, fiul unui magnat în domeniul industriei textile; Adolf Braun, liderul socialist german, fiul unui industriaş; Paul Singer, alt lider socialist german, fiul unui fabricant de îmbrăcăminte; Karl Hochberg, fiul unui bancher din Frankfurt. Şi mai sunt multe exemple. Ruptura lor cu trecutul, cu familia şi comunitatea, adeseori combinată cu ura de sine, a dus la apariţia unui spirit de negare şi distrugere, de iconoclasm, adeseori nihilist – o dorinţă de a nimici instituţii şi valori de toate genurile –, pe care conservatorii neevrei începeau să le identifice, la finele secolului al XIX-lea, cu o boală socială şi culturală specific evreiască.

Patru au fost motivele pentru care evreii, odată intraţi în viaţa politică generală, s-au îndreptat precumpănitor întâi spre liberalism, apoi spre extremitatea stângă a spectrului politic. În primul rând, vorbim de tradiţia biblică a criticii sociale, ceea ce poate fi numit sindromul Amos. Din cele mai vechi timpuri au existat evrei elocvenţi, hotărâţi să expună nedreptăţile sociale, să dea glas nemulţumirilor şi nevoilor celor săraci şi să ceară autorităţilor să facă dreptate. Apoi, exista tradiţia talmudică a rezervelor comunitare, şi aceasta avându-şi originea în Biblie, şi care prevestea formele moderne ale colectivismului de stat. Evreii care au devenit socialişti în secolul al XIX-lea şi care atacau distribuţia inegală a bogăţiei produse de capitalismul liberal, de tip *laissez-faire*, exprimau în limbaj contemporan principii evreieşti vechi de trei mii de ani.

Dar oare nu era adevărat, după cum susţinea Disraeli, că evreii manifestau de asemenea un mare respect pentru autoritate, ierarhie şi ordine tradiţională? Era adevărat, dar cu anumite rezerve serioase. După cum am văzut, evreii nu acordaseră niciodată puteri absolute nici unei instituţii omeneşti. Legea se găsea în Tora şi autoritatea acordată omului prin procură era limitată, temporară şi recuperabilă. Iudaismul nu ar fi putut niciodată să dezvolte teoria dreptului divin al regilor, aşa cum a făcut-o creştinismul latin. Evreii aveau un respect profund pentru statul de drept, atâta vreme cât se baza pe etică, şi puteau să devină, cum au şi devenit, susţinători devotaţi ai sistemelor bazate pe constituţie, aşa cum s-a întâmplat în Statele Unite şi în Marea Britanie. În această privinţă, Disraeli avea dreptate când susţinea că evreii erau conservatori prin natura lor. Dar în acelaşi timp

erau prin natura lor duşmani ai autorităţii tiranice şi arbitrare, ilogice, demodate. Marx greşea deci când scria: „Prin urmare, descoperim că fiecare tiran este susţinut de un evreu, aşa cum fiecare papă este sprijinit de un iezuit. În realitate, lăcomia opresorilor ar fi fără de speranţă şi ar fi exclusă orice posibilitate de a purta războaie, dacă n-ar exista o armată de iezuiţi care să înăbuşe orice capacitate de gândire, şi o mână de evrei care să scotocească prin buzunare."[768] Împrumuturile acordate de Rothschild monarhiilor absolute aveau ca scop nu consolidarea tiraniei, ci nimicirea ei, în special prin aceea că asigura un tratament mai bun faţă de evrei (dar Marx, desigur, nu era câtuşi de puţin interesat de aşa ceva). Puterea pe care o aveau evreii în secolul al XIX-lea datorită banilor, în măsura în care se urmărea o gândire politică generală, avea o natură pacifistă şi constituţională. „Pace, economie şi reformă", faimosul slogan liberal al lui Gladstone, era, în acelaşi timp, axioma clanului Rothschild.

Mai mult, exista un aspect important în privinţa căruia Disraeli a înţeles greşit impactul evreilor. Tendinţa lui era să considere că prototipul evreiesc era cel sefard. Este adevărat că sefarzii aveau un respect profund pentru instituţiile istorice străvechi, prin urmare corespundeau imaginii sale despre evrei. Dar evreii ashkenazi, pe care Disraeli îi ignora în argumentarea sa, erau mult mai agitaţi, mai inovativi, cu un puternic simţ critic şi chiar subversiv. În plus, deveneau tot mai numeroşi.

Şi iată că am ajuns la o a doua forţă care i-a împins pe evreii emancipaţi spre stânga: factorul demografic. În perioada 1800–1880, aproximativ perioada în care a trăit Disraeli, elementul sefard în populaţia evreiască a scăzut de la 20% la 10%. Majoritatea dintre ei erau concentraţi în bazinul mediteraneean afro-asiatic, unde standardele de igienă au rămas primitive pe tot parcursul secolului al XIX-lea. De exemplu, în Alger, efectuând o analiză detaliată a populaţiei evreieşti, Maurice Eisenbeth a stabilit că, de la 5.000 de suflete, cât număra în secolul al XVI-lea, aceasta a ajuns în 1700 la o cifră de 10.000–20.000, pentru ca în 1818 să scadă din nou la 5.000[769]. În Africa şi Asia, în general, numărul evreilor a crescut între 1800 şi 1880, dar numai la 750.000, de la 500.000. În acelaşi interval, în Europa, totalul populaţiei evreieşti a făcut un salt de la două milioane la şapte milioane. Evreii, în particular cei ashkenazi, beneficiau de pe urma elementului principal al epocii moderne, şi anume revoluţia demografică ce a lovit în primul rând Europa. Ei însă făceau mai bine faţă acestei noi situaţii. Se căsătoreau la o vârstă mult mai fragedă. Căsătoriile între băieţi de 15–18 ani cu fete de 14–16 ani erau destul de frecvente. Aproape toate fetele evreice se măritau şi năşteau copii imediat după ce ieşeau din perioada pubertăţii. Îşi îngrijeau bine copiii şi, cu ajutorul facilităţilor oferite de asistenţa

socială comunitară, mortalitatea infantilă a scăzut mult mai repede decât în restul Europei. Căsătoriile dintre evrei erau mult mai stabile. Evreii trăiau mai mult. Un studiu întocmit la Frankfurt în 1855, de pildă, arată că durata vieţii în rândul populaţiei evreieşti era în medie de patruzeci şi opt de ani şi nouă luni, iar în rândul populaţiei de neevrei – treizeci şi şase de ani şi unsprezece luni[770]. Discrepanţa era mult mai vizibilă în Europa răsăriteană. În Rusia europeană, mortalitatea în rândul populaţiei evreieşti era de 14,2 la mie pe an, mai redusă chiar şi decât aceea a populaţiei protestante minoritare avute şi mai puţin de jumătate decât a majorităţii ortodoxe (31,8). Drept rezultat, în perioada marcată de cea mai rapidă rată a creşterii demografice – 1880–1914 –, populaţia evreiască a înregistrat un ritm de creştere de 2% pe an, mult peste media europeană, ceea ce a făcut ca populaţia evreiască să crească de la 7,5 milioane la peste 13 milioane.

Aceşti evrei „noi" erau în marea lor majoritate ashkenazi, concentraţi în oraşele mari. În 1800, rar se întâmpla să se întâlnească o comunitate evreiască urbană de peste 10.000 de persoane – în lume nu existau mai mult de trei-patru. În 1880, la Varşovia existau 125.000 de evrei, iar la Viena, Budapesta, Odessa şi Berlin – peste 50.000. În New York, cifra lor se situa în jurul aceleiaşi valori, şi, din acest moment, America de Nord a început să absoarbă o mare parte din excedentul populaţiei evreieşti europene. Cu toate acestea, numărul lor a continuat să crească. În 1914, existau opt milioane de evrei în cele două mari imperii ale Europei central-răsăritene, Rusia şi Austria, aproape toţi locuind în oraşe. Pe scurt, populaţia evreiască reflecta din punct de vedere demografic, deşi exagerat, atât revoluţia demografică din Europa, cât şi dezvoltarea urbanistică. Aşa cum ghetoul, supraaglomerat la epoca respectivă, a alimentat cu forţa religia populară iudaică, tot aşa cartierele industriale aglomerate ale noilor oraşe în plină expansiune, unde stilul de viaţă tradiţional al evreilor se lupta să supravieţuiască, a dat naştere unui radicalism iudaic secular.

Al treilea motiv era acela că sentimentul de nedreptate resimţit de evrei nu era niciodată lăsat să doarmă. Aşa cum, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, antenele evreilor întinse peste tot erau într-o permanentă alertă să prindă murmurele unui posibil mesia, la fel şi în secolul al XIX-lea un act de nedreptate comis împotriva evreilor, în orice colţ al lumii, stârnea emoţii puternice în centrele urbane cu populaţie evreiască tot mai numeroasă. Existau sute de publicaţii evreieşti care relatau despre fapte revoltătoare, pe care, practic, toţi evreii le puteau citi. În rândul intelectualităţii secularizate nu se mai manifesta tendinţa de a pune suferinţele seminţiei pe seama păcatelor, vechi sau moderne. Acuzaţia de omucidere formulată în Damasc, în

1840, a reprezentat un jalon important în radicalizarea evreilor. Lassalle, în vârstă de numai cincisprezece ani, nota în jurnalul său pe 21 mai 1840: „Chiar şi creştinii sunt uimiţi de sângele nostru apatic, de faptul că nu ne revoltăm, că preferăm să murim torturaţi, decât pe câmpul de luptă. […] Există undeva vreo revoluţie care ar putea fi mai dreaptă decât aceea a evreilor care s-ar revolta, ar da foc tuturor cartierelor din Damasc, ar arunca în aer depozitele de praf de puşcă şi s-ar lupta pe viaţă şi pe moarte cu persecutorii lor? Popor laş, nu meriţi o soartă mai bună.”[771] Asemenea evenimente stârneau în tinerii evrei secularizaţi hotărârea să combată nedreptăţile comise nu numai faţă de evrei, ci şi faţă de umanitate în general, şi să profite de pe urma oportunităţilor politice tot mai mari pentru a le pune capăt o dată pentru totdeauna. Lassalle a fost cel care creat prima federaţie importantă a sindicatelor germane şi a întemeiat social-democraţia germană. Acelaşi drum a fost urmat de nenumăraţi tineri evrei.

Provocări existau la tot pasul. De pildă, în noaptea de 23–24 iunie 1858, un băieţel evreu în vârstă de şase ani, Edgardo Mortara, care trăia cu familia sa în Bologna, a fost capturat de poliţia papală şi dus în Casa Catehumenilor din Roma. O servitoare creştină a mărturisit că, în urmă cu cinci ani, crezând că băieţelul era pe moarte, l-a botezat. Conform legii valabile pe teritoriul statelor papale, forţele de ordine şi biserica aveau tot dreptul să acţioneze astfel, părinţii fiind neputincioşi. A urmat un cor de proteste în lumea întreagă, nu numai din partea evreilor, ci şi din partea clericilor şi a oamenilor de stat creştini, dar papa Pius IX a refuzat să cedeze şi copilul a rămas în mâinile catolicilor[772]. Această încălcare făţişă şi grosolană a drepturilor a avut ca rezultat direct formarea, în 1860, în Franţa, a Alliance Israélite Universelle, menită „să apere drepturile civile şi libertatea religioasă a evreilor”, precum şi ale altor organizaţii specific evreieşti în alte părţi ale lumii. Dar, mai presus de orice, a alimentat ura evreilor împotriva absolutismului.

Totuşi, ţara care a încurajat maltratarea sistematică şi nemiloasă a evreilor a fost Rusia ţaristă. Pentru radicali, regimul ţarist întruchipa cele mai rele şi mai dure aspecte ale autocraţiei. Pentru evrei, care priveau această problemă cu o îngrijorare cu totul aparte, el a constituit al patrulea şi probabil cel mai important factor care i-a împins spre stânga spectrului politic. Prin urmare, modul revoltător în care au fost trataţi evreii în Rusia ţaristă constituie una dintre realităţile istoriei lumii moderne şi trebuie examinat în detaliu. Mai întâi, trebuie înţeles faptul că regimul ţarist i-a privit de la bun început pe evrei cu o ostilitate implacabilă. În vreme ce alte autocraţii, din Austria, Prusia, chiar şi de la Roma, păstraseră o atitudine ambivalentă faţă de evrei, protejându-i, folosindu-i, exploatându-i şi mulgându-i pe cât posibil, dar şi persecutându-i din timp în timp, ruşii

i-au tratat întotdeauna pe evrei ca pe nişte străini ce nu puteau fi acceptaţi. Până la împărţirea Poloniei, în 1772–1795, reuşiseră mai mult sau mai puţin să-i ţină pe evrei în afara teritoriului lor. În momentul în care lăcomia lor le-a adus o populaţie evreiască numeroasă, regimul a început să se refere la ea în termeni de „problema evreiască", care trebuia „să fie rezolvată" ori prin asimilare, ori prin expulzare.

Ruşii s-au angajat în primul exerciţiu modern de inginerie socială, tratând fiinţele umane (în acest caz pe evrei) ca pe o bucată de pământ sau de beton ce putea fi mutată din loc în loc. Întâi i-au izolat pe evrei în ceea ce s-a numit „Zona de Rezidenţă", care a căpătat forma sa finală în 1812 şi care consta din douăzeci şi cinci de provincii apusene ce se întindeau între Marea Baltică şi Marea Neagră. Evreii nu aveau voie să călătorească şi cu atât mai puţin să vieţuiască în afara Zonei decât dacă primeau o autorizaţie specială. Apoi, începând cu 1804, au urmat o serie de ordonanţe prin care se stabileau cu precizie locurile în care evreii puteau locui în cadrul Zonei şi ce anume le era îngăduit să facă în acele zone. Cea mai gravă dispoziţie era aceea referitoare la faptul că evreii nu aveau voie să locuiască sau să muncească în sate şi nu aveau voie să vândă băuturi alcoolice ţăranilor. O dispoziţie ce a distrus modul de existenţă al unei treimi din populaţia evreiască, anume al acelora care deţineau arende sau hanuri în sate (o altă treime erau implicaţi în activităţi comerciale, iar majoritatea celorlalţi erau meşteşugari). În teorie, se urmărea împingerea evreilor spre „munca productivă" pe câmp. Dar nu prea exista pământ, iar scopul real era acela de a-i forţa pe evrei să accepte botezul sau să plece de acolo cu totul. Rezultatul practic a fost sărăcirea evreilor şi revărsarea constantă a evreilor săraci spre oraşele Zonei.

Şurubul a mai fost strâns o dată în 1827, când Nicolae I, unul dintre cei mai nemiloşi autocraţi, a promulgat „Decretele încartiruiţilor", care îi recrutau pe toţi evreii de sex masculin în vârstă de 12–25 de ani, pe copii şi adolescenţi, punându-i în şcoli-cazarmă, în cadrul depourilor militare, unde puteau fi oricând botezaţi cu forţa, uneori chiar unităţi întregi. Guvernul dorea, de asemenea, să distrugă şcolile evreieşti. Autorităţile au încercat în mod repetat să-i oblige pe copiii evrei să urmeze şcoli de stat, unde singurele limbi de predare erau rusa, polona şi germana, scopul fiind din nou acela de a încuraja botezul. În 1840, s-a alcătuit un comitet pentru evrei care să promoveze „educaţia morală" în sânul celei care era considerată, în mod public, o comunitate nedorită, pe jumătate delincventă. Cărţile religioase evreieşti au fost cenzurate sau distruse. Doar două publicaţii evreieşti au mai fost îngăduite, în Vilnius şi în Kiev – din acest de pe urmă oraş, evreii au fost oricum expulzaţi trei ani mai târziu.

Guvernul se pricepea destul de bine să divizeze comunităţile evreieşti, asmuţindu-i pe *maskilim* împotriva evreilor ortodocşi. De pildă, în 1841, l-au pus pe *maskil*-ul Max Lilienthal (1815–1882) responsabil cu noile şcoli evreieşti de stat, care erau, prin urmare, instituţii antitalmudice destinate – pretindeau evreii ortodocşi – să-i dea pe copiii lor „Molohului haskalei". Dar curând evreii n-au mai putut îndura conflictul încrâncenat care s-a stârnit şi, patru ani mai târziu, mulţi au părăsit ţara pe furiş, emigrând în America. Guvernul a interzis, de asemenea, evreilor să poarte costumul lor tradiţional – kipa şi capota. I-a împărţit în două categorii, „evreii folositori" şi „evreii nefolositori", aceştia din urmă fiind obligaţi să dea statului de trei ori mai mulţi tineri pentru recrutare.

Treptat, de-a lungul secolului, s-a strâns un număr imens de legi care îi discriminau pe evrei şi le cenzurau activităţile. Unele dintre aceste legi nu au fost niciodată puse în aplicare cu stricteţe. Mare parte dintre ele au fost încălcate ca urmare a mituirii autorităţilor. Părinţii bogaţi puteau plăti astfel încât copiii să nu intre în şcolile de stat sau în armată. Puteau cumpăra certificate legale care să le permită să călătorească, să trăiască în oraşe, să se angajeze în activităţi interzise. Încercarea de a „soluţiona" problema evreiască a generat – sau mai degrabă a agravat – o altă problemă: corupţia birocraţiei ţariste, care a devenit incorigibilă, şi a distrus chiar fundamentul statului[773]. În plus, politica guvernului nu era prea mult timp consecventă. Oscila între liberalism şi represiune. În 1856, noul ţar, Alexandru II, a deschis o perioadă liberală, acordând anumite drepturi evreilor care rămâneau mai mult în armată, care absolveau o universitate sau care se dovedeau comercianţi „folositori". Perioada a luat sfârşit odată cu răscoala poloneză din 1863 şi cu tentativa de asasinare a ţarului. O a doua fază liberală a urmat în anii 1870, dar şi aceasta s-a încheiat cu o tentativă de asasinat – de data asta reuşită. După aceea, poziţia evreilor în Rusia s-a deteriorat brusc.

În ultima jumătate de secol a Rusiei imperiale, legile oficiale care îi priveau pe evrei au constituit un monument uriaş de cruzime umană, prostie şi zădărnicie. *Statutul lui Gimpelson cu privire la evrei (1914–1915)*, ultima compilaţie adnotată, număra aproape o mie de pagini[774]. Un rezumat al situaţiei evreilor, realizat de istoricul englez Lucien Wolf, a stabilit următoarele lucruri[775]. Evreii reprezentau a douăzeci şi patra parte din populaţia rusă. Aproximativ 95% dintre ei erau obligaţi să locuiască în Zonă, care reprezenta a douăzeci şi treia parte din imperiu, iar dintre aceştia cei mai mulţi erau ţinuţi prizonieri în oraşe şi în *shtetl*-uri, care formau a două mia parte din teritoriu. Un paşaport evreiesc specifica faptul că posesorul era evreu şi că avea voie să se stabilească în cutare loc. Chiar şi în Zonă, majoritatea regiunilor erau interzise evreilor, dar părţile „legale"

cunoşteau un proces de eroziune treptată. Evreii au fost daţi afară din Sevastopol şi din Kiev. Pe neaşteptate, regiunea Donului a fost scoasă din Zonă, urmată fiind de Kuban din Caucaz şi de Terek; a urmat staţiunea Ialta, unde un tânăr student evreu bolnav de tuberculoză a fost expulzat în mijlocul tratamentului, în momentul în care decretul a intrat în vigoare. Dacă voiau să folosească izvoarele minerale din Caucaz, evreii erau supuşi de către un ofiţer de armată unui examen. Unele staţiuni rămăseseră „deschise", dar nu admiteau decât o anumită cotă de evrei; numai douăzeci de familii erau acceptate în Darniţa pe parcursul unui singur sezon. Alte staţiuni din Zonă interziceau însă cu totul accesul evreilor, indiferent de circumstanţe.

Existau şi categorii privilegiate de evrei, care aveau voie să călătorească sau chiar să locuiască în afara Zonei – soldaţii lăsaţi la vatră, absolvenţii de facultăţi, „comercianţii folositori" şi „mecanicii, rachierii, berarii şi artizanii, câtă vreme îşi practică meseriile". Dar aveau nevoie de documente speciale, care se obţineau cu mare greutate şi trebuiau înnoite permanent. Se căuta reducerea numerică a tuturor acestor categorii, în special după 1881. Ca urmare, în cazul foştilor soldaţi, nu mai erau acceptaţi decât cei care serviseră în armată înainte de 1874. Comercianţilor li s-a interzis brusc să fie însoţiţi de funcţionari ori de servitori. Din categoria meşteşugarilor privilegiaţi, cei care lucrau la fabricarea tutunului, acordorii de piane, măcelarii, cizmarii, zidarii, tâmplarii, tencuitorii şi grădinarii au fost excluşi. Restricţii extrem de aspre erau impuse femeilor lucrătoare, cu excepţia prostituatelor. (Poliţia depista imediat prostituatele care nu îşi mai practicau meseria, trimiţându-le înapoi în ghetou[776].) O moaşă căreia i se permitea să muncească în afara Zonei nu avea voie să-şi ia copiii cu ea decât dacă şi soţul ei era „persoană privilegiată".

Studenţii care-şi luau diploma în străinătate, din pricina cotelor antievreieşti restrictive impuse de universităţile ruseşti, nu aveau dreptul la statut privilegiat. În Caucaz, aveau drept de şedere aşa-numiţii „evrei munteni", care susţineau că străbunii lor fuseseră deportaţi în regiune de către Nabucodonosor, în 597 î. Cr.; pe de altă parte, nu aveau voie să se deplaseze nicăieri altundeva. Evreilor privilegiaţi, care puteau să trăiască în afara Zonei, nu li se îngăduia să-şi găzduiască în casele lor nici măcar propriii copii, dacă aceştia nu făceau parte dintre persoanele privilegiate. De fapt, evreii privilegiaţi se confruntau cu restricţii suplimentare în afara Zonei, iar dacă încălcau legile, trebuiau să plătească o amendă la prima abatere, la cea de-a doua fiind expulzaţi. Legea privitoare la toate aceste aspecte era extrem de complexă şi supusă neîncetat schimbărilor prin votul senatului, circulare ministeriale, regulamente stabilite de autorităţile locale sau decizii arbitrare luate de oficialităţi din eşaloanele superioare sau inferioare ale puterii.

Aplicarea tuturor acestor coduri în continuă schimbare era un adevărat coşmar pentru toţi cei implicaţi, cu excepţia birocraţilor sau poliţiştilor corupţi. Cei care veneau în vizită din Vest erau şocaţi când vedeau grupuri de evrei speriaţi mânaţi pe străzi de detaşamente de poliţie, la primele ore ale dimineţii, ca rezultat al raidurilor nocturne – *oblava.* Poliţia avea dreptul să pătrundă în orice casă în timpul nopţii, să folosească forţa şi să ceară documentele care dovedeau dreptul de reşedinţă oricui dintre cei găsiţi înăuntru, indiferent de vârstă ori sex. Cine nu putea să arate imediat respectivele documente era dus la secţia de poliţie. Evreii erau umiliţi permanent în faţa vecinilor lor neevrei, prin aceasta întreţinându-se ideea că erau deosebiţi de aceştia, nişte fiinţe subumane; se justifica astfel şi instinctul de ucidere în masă – pogromurile. Chiar şi în hotelurile de categoria I, poliţiştii opreau şi interogau persoanele suspecte de „fizionomie evreiască". Erau în stare să dea afară străini, chiar dacă erau personalităţi distinse; una dintre victime a fost Oscar Straus, ambasadorul american la Constantinopol. Pianiştilor evrei li se îngăduia să participe la concursul pentru câştigarea Premiului Rubinstein, care avea loc la Sankt-Petersburg, dar numai cu condiţia să nu-şi petreacă noaptea în oraş.

Ocazional, poliţia organiza „vânători de evrei" de proporţii. În Baku, trupele poliţieneşti au înconjurat bursa, i-au arestat pe toţi evreii găsiţi acolo, şi i-au dus la poliţie, unde fiecare dintre cei arestaţi a trebuit să arate permisul de rezidenţă. În 1909, în districtul Smolensk, la Pocinok, poliţia călare a înconjurat întregul oraş, dar nu a alungat decât zece „ilegali"; după o vânătoare în toată regula, organizată în pădurile din regiune, au mai găsit şaptezeci şi patru[777]. Legea colonizării corupsese întreg corpul poliţienesc, care practic îi mulgea pe evrei de bani. Când afacerile nu prosperau, şefii poliţiei îi încurajau pe creştini să formuleze cereri de expulzare a evreilor, pe motiv că evreii „provocau nemulţumiri locale". Evreii săraci erau alungaţi, iar cei bogaţi erau „tapaţi". Evreii săraci care se întorceau în Zonă au ajuns să constituie o problemă socială tot mai accentuată. De pildă, în Odessa, peste 30% dintre ei depindeau de ajutoarele sociale ale comunităţii.

Legile privitoare la dreptul de şedere nu au fost decât începutul necazurilor pentru evrei. Guvernul cerea o cotă fixă de recruţi evrei din partea comunităţilor locale, care nu ţinea cont de emigrări. În mod normal, evreii nu ar fi trebuit să asigure mai mult de 4,13% din recruţi, dar guvernul cerea un procent de 6,2. Cu chiu, cu vai, se acopereau 5,7%, ceea ce stârnea plângeri oficiale din pricina „deficitului evreiesc" – provocând, la rândul lor, acuze antisemite de sustragere a evreilor de la obligaţia recrutării. În realitate, comunităţile evreieşti furnizau cu 20-35% mai mult decât le-ar fi

revenit de drept[778]. Începând cu 1886, familiile erau considerate direct răspunzătoare pentru neprezentarea la ordin a recruţilor, ceea ce atrăgea amenzi grele; singura posibilitate de a se sustrage de la această obligaţie era plata unei mite uriaşe. Dar odată cu forţarea evreilor să devină soldaţi, statul le impunea şi restricţii în felul în care satisfăceau serviciul militar. Astfel, nu aveau voie să facă parte din unităţile de gardă, din marină, din unităţile de grăniceri sau de carantină, din jandarmerie, comisariate ori din corpul clerical. În 1887, evreii au fost daţi afară din toate şcolile militare şi li s-a interzis să susţină examene în cadrul armatei, prin urmare nu mai puteau aspira la rangul de ofiţeri. În 1888, au fost daţi afară şi din dispensarele armatei, iar în 1889, din fanfarele militare.

La Moscova şi Sankt-Petersburg, evreii erau alungaţi din orice fel de serviciu de stat. În teorie, un evreu cu diplomă de absolvire sau cu doctorat putea fi ales în anumite funcţii în alte oraşe, dar – ne spune Wolf – „fără să se lase botezat este imposibil ca un evreu să îndeplinească toate condiţiile preliminare pentru a deveni un angajat al statului”[779]. În sistemul de stat nu exista niciun profesor de şcoală evreu, nici profesori universitari, ci doar câţiva lectori. În Ministerul Justiţiei nu erau angajaţi evrei, nici în postul de magistraţi de instrucţie; un singur judecător era evreu, şi acela numit în timpul ultimei perioade „liberale”. Circularele ministerului interziceau angajarea evreilor ca inspectori de poliţie; nu puteau fi folosiţi decât ca spioni sau informatori. Evreii alcătuiau majoritatea populaţiei urbane în şase dintre regiunile importante, în multe oraşe ei reprezentând o mare majoritate, dar nu erau lăsaţi să voteze în alegerile municipale sau să candideze; în Zonă, guvernul îi putea „angaja” doar într-o proporţie de zece la sută din totalul angajaţilor. Evreii nu aveau voie să facă parte din jurii sau din comitetele de conducere ale azilurilor ori ale orfelinatelor. Începând cu 1880, doar cu permisiune specială li se mai îngăduia să practice funcţia de notar, iar din 1890, pe cele de avocat pledant şi avocat consultant – şi Wolf ne spune că timp de cincisprezece ani nimeni nu a primit o asemenea permisiune specială. Le era interzis să cumpere, să ia în arendă ori să administreze terenuri dincolo de împrejurimile oraşelor din Zonă şi ale *shtetl*-urilor. Nu puteau nici măcar cumpăra pământ pentru cimitire. Ca şi în cazul serviciului militar, evreii erau acuzaţi că nu voiau să cultive pământul, dar practic regulamentele existente făceau acest lucru imposibil, distrugând şi puţinele colonii agricole evreieşti deja întemeiate. Mai mult, teama că evreii vor încălca legile privind proprietatea prin tranzacţii cu terţe părţi a dus la promulgarea unui şir întreg de alte legi referitoare la parteneriat şi societăţi pe acţiuni. Aşa se face că multe societăţi i-au exclus pe evrei din rândul deţinătorilor de acţiuni, lucru ce era stipulat expres pe certificatele de acţionari.

Prin lege, evreii erau excluşi din industriile miniere, o altă serie de regulamente interzicându-le comerţul cu aur, petrol, cărbune ori alte minerale.

După legile privitoare la dreptul de reşedinţă, legile antisemite cele mai detestate de către evrei erau cele referitoare la învăţământ. Evreii erau excluşi din anumite instituţii superioare de învăţământ, precum Institutul de Inginerie Civilă din Sankt-Petersburg, Şcoala de Medicină Militară, Institutul de Electricitate din Sankt-Petersburg, Colegiul Agricol din Moscova, Şcoala de Teatru din Sankt-Petersburg, Institutul Veterinar din Harkov şi colegiile miniere. Dreptul de a urma şcoli secundare şi licee era supus sistemului de cote, sau *numerus clausus.* În Zonă puteau ocupa până la 10% din locurile disponibile, doar 5% din cele din afara Zonei şi 3% din cele disponibile în Moscova şi Sankt-Petersburg. În cele 25.000 de şcoli *hadarim,* cu 300.000 de elevi, nu era voie să se predea limba rusă, pentru ca elevii să nu poată urma mai departe cursurile şcolilor secundare. Ca rezultat al acestor măsuri, numărul evreilor din şcolile superioare a scăzut dramatic, părinţii fiind nevoiţi să lupte cu disperare pentru a-şi înscrie copiii la ele, adeseori mituindu-i pe directorii neevrei care cereau, pentru asemenea cazuri, o sumă minimă fixă.

Prin urmare, legile antievreieşti din Rusia ţaristă au reuşit, în principal, să corupă fiecare element al serviciului de stat. Ele constituiau un amalgam extraordinar de trecut şi prezent – inspirându-se din ghetoul medieval şi anticipând statul sclavagist sovietic. Ceea ce nu au făcut câtuşi de puţin a fost să „rezolve" problema evreiască. Radicalizându-i pe evrei, au sfârşit – ca să spunem aşa – prin a rezolva problema ţaristă. În ciuda tuturor acestor restricţii, unii evrei au continuat să prospere. Discriminarea era pur religioasă, ca atare, acceptând botezul, evreii puteau să o evite cu totul, cel puţin teoretic. De exemplu, în muzica rusă, Anton Rubinstein (1829–1894) şi fratele său Nikolai (1835–1881), ai căror părinţi se convertiseră, au condus conservatoarele din Sankt-Petersburg şi din Moscova timp de mulţi ani, dominând scena muzicală în marea epocă a simfoniilor şi operei ruse. Chiar şi evreii necreştini au izbutit să prospere într-o economie în plină expansiune, fiind puternic reprezentaţi în fabricarea berii, a tutunului, în industria pielăriei şi textilă, în comerţul cu grâne, în sistemul bancar, în transport, căi ferate şi, în ciuda interdicţiilor, în industria petrolului şi în minerit[780].

Evident, nicio lege nu a făcut nimic pentru a reduce antisemitismul. Dimpotrivă, în vreme ce evreii botezaţi şi cei inteligenţi se descurcau bine, legile îi sărăceau sau îi incriminau pe ceilalţi, încât etnicii ruşi au sfârşit prin a invidia şi a dispreţui seminţia iudaică, acuzându-i pe evrei de a fi, în acelaşi timp, parfumaţi şi murdari, profitori şi cerşetori lacomi şi flămânzi, lipsiţi de scrupule şi proşti, nefolositori şi

mult prea „folositori”. Antisemitismul rus conţinea tot felul de ingrediente. Regimul ţarist persecuta şi alte minorităţi pe lângă evrei, dar se pricepea de minune să-i întărâte pe unii împotriva celorlalţi şi, în special, să-i asmută pe polonezi, letoni, ucraineni şi cazaci împotriva evreilor. Cu adevărat, la acea vreme Rusia era singura ţară din Europa unde antisemitismul era politica oficială a guvernului. Lua nenumărate forme, de la organizarea de pogromuri la publicarea unor versiuni falsificate ale *Protocoalelor înţelepţilor Sionului.*

Scopul guvernului era acela de a reduce populaţia evreiască cât mai repede şi mai drastic cu putinţă. Ne putem forma o idee despre mentalitatea regimului ţarist citind jurnalele lui Theodor Herzl, care a solicitat întrevederi cu câţiva miniştri din Sankt-Petersburg în 1903, pentru a obţine ajutor în stabilirea programului sionist conceput de el. Ministrul de finanţe, contele Serghei Witt, un liberal după standardele ţariste, i-a spus:

Trebuie să recunoaştem că evreii oferă destule motive de ostilitate. Au o aroganţă caracteristică. Totuşi, majoritatea dintre ei sunt săraci, şi pentru că sunt săraci sunt murdari şi fac o impresie respingătoare. De asemenea, se angajează în tot felul de îndeletniciri josnice, ca de exemplu proxenetismul şi cămătăria. Vezi, dar, că prietenilor evreilor le vine greu să se pronunţe în apărarea lor. Cu toate acestea, sunt un prieten al evreilor. (Comentariul lui Herzl: „Dacă e pe-aşa, cu siguranţă că nu avem nevoie de duşmani.") Witt se plângea de numărul mare de evrei aflaţi în mişcările revoluţionare. Herzl: „Pe seama căror circumstanţe puneţi acest fapt?" Witt: „Cred că e vina guvernului nostru. Evreii sunt prea oprimaţi. I-am spus nu o dată răposatului ţar Alexandru III: «Maiestate, dacă ar fi posibil să înecăm cele şase milioane de evrei în Marea Neagră, aş fi perfect de acord cu acest lucru. Dar dacă nu se poate, atunci trebuie să-i lăsăm să trăiască.» Prin urmare, ce vreţi voi de la guvernul rus?" Herzl: „O anumită încurajare". Witt: „Dar evreii sunt încurajaţi – să emigreze. Cu un şut în fund, de exemplu."[781]

Primul pogrom din epoca modernă a avut loc la Odessa, în 1871. A fost provocat în principal de comercianţii greci. Majoritatea tulburărilor din anii 1870 conţineau un anume element etnic, naţionaliştii slavi fiind în mod special violenţi în antisemitismul lor. Dar după uciderea lui Alexandru II, în 1881, statul a devenit principalul regizor, „şuturile în fund" succedându-se cu rapiditate. Cele mai grave pogromuri au început pe 29 aprilie 1881, fiind provocate, coordonate şi organizate de ministrul afacerilor interne, Ignatiev, un slavofil entuziast. Au cuprins peste o sută de centre, au durat aproape un an şi în unele cazuri au implicat mase de oameni, forţe poliţieneşti şi nenumărate grupuri etnice. Extrema stângă s-a alăturat şi ea acestui curent. În august 1881, partidul revoluţionar Narodnaia Volia îi incita pe ucraineni să-i ucidă pe evrei, cu sloganul: „Ridicaţi-vă împotriva ţarului *pan*-ilor [nobililor] şi împotriva *jid*-ilor [evreilor]!"[782] Mari scriitori liberali precum Turgheniev şi Tolstoi nu s-au pronunţat în niciun fel. Pogromurile au fost urmate de o serie de legi antisemite cunoscute sub numele de „legile din mai". Pogromurile erau folosite pentru a justifica legislaţia, invocându-se drept argument faptul că atacurile maselor împotriva evreilor, deşi regretabile în sine, indicau măsura indignării populare împotriva acestei minorităţi

antisociale; prin urmare, activităţile lor trebuiau restrânse. Desigur că în primul rând guvernul era cel care inspira şi îngăduia acţiunile maselor, regimul neurmărind altceva decât să-şi refacă popularitatea tot mai restrânsă, prin atacarea unei ţinte uşoare. Naziştii au folosit exact aceeaşi tehnică a legislaţiei bazate pe violenţă. Cei treizeci de ani cuprinşi între 1881 şi 1911 au fost, drept urmare, un lung calendar al acţiunilor antievreieşti: 1882, „legile din mai"; 1886–1889, limitarea accesului evreilor la anumite profesiuni şi reducerea suprafeţei Zonei; 1891, peste 10.000 de evrei expulzaţi din Moscova; 1893–1895, expulzări masive din regiunile aflate în afara Zonei; 1894–1896, introducerea monopolului pe alcool, o catastrofă economică pentru evrei; începând cu 1903, o serie de pogromuri atroce, în care evreii nu au fost doar jefuiţi, ci şi ucişi. La Chişinău, în 1905, 50 de evrei au fost ucişi şi 500 răniţi. În Odessa, un pogrom de patru zile, care a avut loc tot în 1905, a omorât mai mult de 400 de evrei. În Białystok, poliţia şi armata şi-au unit forţele în pogromurile din 1906. Între 1908 şi 1911, au avut loc mai multe expulzări masive.

Prin urmare, după 1881, această presiune crâncenă, tot mai intensă şi mai copleşitoare, exercitată asupra evreimii ruse a avut o consecinţă inevitabilă – fuga înspăimântată a evreilor din Rusia spre vest. Astfel, anul 1881 a fost cel mai important în istoria evreilor din 1648, ba chiar de la expulzarea evreilor din Spania în 1492. Consecinţele acestui fapt au fost atât de ample şi de fundamentale, încât trebuie socotit un an-cheie şi pentru istoria mondială. Primul mare val al exodului a avut loc în 1881–1882, după care au plecat într-un număr de 50.000–60.000 pe an. În urma expulzărilor din Moscova, 110.000 de evrei ruşi au emigrat în 1891, şi 137.000 în 1892. Între 1905 şi 1906, anii pogromurilor, peste 200.000 de evrei au luat calea Occidentului. Exodul nu se limita doar la teritoriul Rusiei. Între 1881 şi 1914, peste 350.000 de evrei au părăsit Galiţia austriacă. Mulţi evrei au plecat din România, unde erau supuşi unor presiuni asemănătoare. Rezultatul net nu a fost acela de a reduce populaţia evreiască din răsăritul Europei. În 1914, în Rusia se mai aflau încă cinci milioane şi jumătate de evrei şi două milioane şi jumătate în Imperiul Austriac. Ceea ce a făcut această mişcare de emigrare a fost să ia sporul natural al populaţiei – de aproximativ două milioane şi jumătate – şi să-l transfere în altă parte, de unde şi anumite consecinţe importante atât pentru evrei, cât şi pentru lumea întreagă, pe care le vom examina pe rând.

Dintre aceşti emigranţi, mai mult de două milioane s-au îndreptat către Statele Unite, astfel încât consecinţa firească şi vizibilă a fost aceea de a crea o numeroasă evreime urbană americană. Un fenomen cu totul nou şi neaşteptat, care cu timpul a modificat întreaga balanţă a puterii şi a influenţei evreilor în lume. Comunitatea evreiască

iniţială din America era mică şi cu un ritm lent de creştere. În 1820, se găseau doar aproximativ 4.000 de evrei în Statele Unite, şi numai şapte din cele treisprezece state originare îi recunoşteau din punct de vedere politic. Este greu de înţeles acest ritm lent de creştere. După cum am văzut, existau puţine bariere legale în calea dezvoltării lor. Carolina de Nord interzicea accesul la funcţii publice tuturor celor care nu erau protestanţi; în 1809, un evreu, Jacob Henry, a ţinut un discurs devenit faimos, prin care îşi afirma dreptul inalienabil de a fi primit în Camera Reprezentanţilor – Camera luându-i partea. Maryland interzicea necreştinilor dreptul de a deţine funcţii în guvern sau de a practica avocatura. Începând cu 1797, un alt evreu, Solomon Etting, a organizat o campanie susţinută pentru înlăturarea acestei restricţii. A reuşit în cele din urmă în 1826, fiind imediat ales în consiliul orăşenesc din Baltimore. Oarecare probleme au fost stârnite de conflictul între ziua de Sabat şi ziua de duminică. În 1816, Abraham Wolf a fost condamnat în Pennsylvania pentru că „a muncit în Ziua Domnului, numită de obicei duminică"; apelul lui a fost respins. Dar toate acestea păreau a avea o importanţă minoră în comparaţie cu problemele fundamentale şi nedreptăţile cumplite la care erau supuşi evreii în Lumea Veche. Inaugurând o nouă sinagogă în Savannah, Georgia, în 1820, medicul Jacob de la Motta a ţinut o predică de mulţumire: „În ce loc pe acest glob locuibil poate un israelit să se bucure de mai multe binefaceri, mai multe privilegii, sau se află mai sus pe scara ierarhică şi se bucură de mai multă onoare în posturi respectabile? […] Nu avem destule pricini de a ne bucura?"[783]

În America trăiau 6.000 de evrei atunci când Etting a ieşit învingător în 1826; 15.000, la vremea afacerii din Damasc, din 1840; 150.000, în pragul Războiului Civil. Vechi aşezări, precum Newport sau Norfolk, nu s-au dezvoltat. Evreii care soseau, în marea lor majoritate vorbitori de limbă germană, din Bavaria, din nordul Germaniei şi din regiunile germane din Polonia, Boemia şi Ungaria, erau săraci, cuviincioşi, harnici; mulţi au început ca vânzători ambulanţi, devenind apoi, treptat, proprietari de magazine sau întemeindu-şi propriile firme mici. S-au stabilit în Albany, Syracuse, Buffalo şi Rochester, în statul New York; în Chicago şi Detroit, Cleveland şi Milwaukee. O vreme, Cincinnati a fost al doilea mare centru, după New York. St. Louis, Minneapolis, Louisville şi New Orleans au devenit şi ele centre evreieşti. Aproximativ 10.000 de evrei s-au îndreptat spre California în anii 1840, luaţi de valul goanei după aur. În ajunul Războiului Civil, New York avea o comunitate evreiască de 40.000 de oameni, urmat de Philadelphia. Un semn indubitabil al siguranţei de care se bucurau evreii în America era faptul că şi alţi evrei erau încurajaţi să li se alăture. Emigranţii erau stârniţi de scrisori entuziaste din partea rudelor, de poveşti spuse de unii şi de alţii, de

relatări despre reuşite extraordinare, publicate de evrei în ziarele germane locale. Astfel, *Das Füllhorn* din Bamberg publica în 1836 următoarele:

Un brutar evreu zilier din Bavaria, un om dornic să muncească şi care a călătorit prin Germania şi ţările învecinate timp de zece ani, găsind de lucru doar arareori, încât nu-şi putea agonisi nici măcar pâinea în acest fel, a emigrat în America de Nord vara trecută. Acum a scris acasă, părinţilor săi, spunându-le că de cum a sosit a şi găsit un loc unde munceşte cu ziua, anume în casa unui brutar originar din Petersburg, treabă pentru care primeşte drept salariu 40 de florini pe lună pe lângă masă, spălătorie şi casă gratuite. Binecuvântat pământ al libertăţii şi prosperităţii![784] În America, evreii au descoperit că se pot adapta fără dificultate unui nou stil de viaţă. Asemenea protestanţilor americani, s-au împărţit în congregaţii, ridicând o serie întreagă de sinagogi care să le satisfacă diversele preferinţe religioase. Protestul împotriva evenimentelor din Damasc i-a făcut să devină conştienţi de propria lor identitate şi să se unească într-un organism naţional pentru prima dată în istorie. În rest însă, fiecare şi-a urmat propria cale. Ca şi alte grupuri etnice ori religioase, au întemeiat câteva colonii utopice ori agricole. Ca şi alte grupuri, au avut în rândurile lor pionieri şi excentrici. Un căpitan de vas comercial american s-a plâns la Washington de viceconsulul din St Thomas, spunând în încheiere: „P.S. Acest N. Levy este evreu şi trăieşte cu o negresă şi adeseori se plimbă pe străzi cu ea de braţ, spre stupefacţia tuturor americanilor care sunt obligaţi, fără voia lor, să fie martori la aceasta". Consulul Levy însă nu a fost înlăturat din funcţie[785].

Un caz şi mai interesant este acela al lui Mordecai Noah, primul evreu care a primit statut diplomatic şi pe care James Monroe l-a retras în 1815 din postul de consul american la Tunis, pe motiv că „religia pe care o profesezi [este] un obstacol în calea exercitării îndatoririlor dumitale consulare". Noah nu a stat cu mâinile în sân, ci a scris un pamflet pe această temă. A fost primul evreu american care s-a evidenţiat ca o personalitate impresionantă. O sută de ani mai târziu, ar fi devenit cu siguranţă un magnat în lumea filmului. Se născuse la Philadelphia în 1785, ca fiu al unui vânzător ambulant falit. A fost pe rând aurar gravor, funcţionar la Trezoreria Statelor Unite, politician, editor al revistei *City Gazette* din Charleston, apoi, după înlocuirea sa din funcţia avută la Consulatul din Tunis (unde a fost acuzat de deturnare de fonduri), a devenit editor al publicaţiei *National Advocate* din New York, înalt comisar al oraşului New York şi, în 1824, mare *sachem* al Tammany Hall.

Un an mai târziu, a făcut public un plan ambiţios de întemeiere a „Oraşului refugiului pentru evrei", pe o insulă de pe fluviul Niagara, în dreptul oraşului Buffalo. Ca să obţină sprijin pentru proiectul său, s-

a adresat în scris clanului Rothschild şi altor bancheri evrei, rabinilor şi rabinilor-şefi din întreaga lume, propunându-le instituirea unui „impozit pe capitaţie de trei şekeli de argint *per annum*, sau un dolar spaniol" de la fiecare evreu din lume, „care să fie strânşi de trezoreriile diferitelor congregaţii". Într-o proclamaţie publică, a anunţat că noua aşezare, un „oraş comercial", va oferi evreilor din întreaga lume „acea pace, acel confort şi acea fericire care le-au fost refuzate de intoleranţa şi proasta guvernare din epocile anterioare". Printre aceştia, el i-a inclus pe „evreii karaiţi şi samariteni, împreună cu evreii negri din India şi Africa, precum şi pe cei din Cochin, ca şi secta de pe coasta Malabar", adăugând: „Indienii de pe continentul american […] fiind, după toate probabilităţile, descendenţii Triburilor Pierdute ale lui Israel, care au fost duşi în captivitate de regele Asiriei, vor fi şi ei adoptaţi, pentru a-i face conştienţi de condiţia lor şi pentru a-i reuni în sfârşit cu fraţii lor, poporul ales". Noah purta „un veşmânt din mătase fină", cu un lanţ de aur în jurul gâtului, spunând despre sine că era „cetăţean al Statelor Unite, fost consul al numitului stat în oraşul şi regatul Tunis, înalt comisar al oraşului New York, consilier la Ministerul Justiţiei şi, prin graţia divină, guvernator şi judecător al lui Israel". Editorii ziarelor rivale îşi băteau joc de el şi de presa iudaică din Europa, de planul lui nealegându-se mare lucru. El însă a înfiinţat un Partid al Americanilor Băştinaşi (precursor al partidului Know Nothing27), a organizat protestul evreilor împotriva atrocităţilor din Damasc şi a sprijinit răscoala din Texas, din 1836, sfârşind prin a fi judecător[786].

Făcea parte din spiritul american al coloniştilor evrei să aibă divergenţe în toate privinţele. De pildă, Noah era un antiabolиţionist nordist. În Sud, evreii americani erau sudişti. Erau proprietari de sclavi. Jacob Jacobs, un licitator din Charleston, specifica în testamentul său: „Las soţiei mele prea iubite, Katey Jacobs, cât va fi văduvă, dar nu mai mult, pe negrii mei şi pe ceilalţi sclavi, numiţi Toby, Scipio, Jack, Jenny, cu cei trei copii ai ei, Peter, John şi Eve, şi pe Flora, cu cei doi copii ai ei, Rachel şi Lucy şi pe toţi ceilalţi sclavi pe care îi am sau îi voi avea la data morţii mele". Un evreu sudist, jignit în religia şi demnitatea sa, a recţionat în manieră sudistă. În 1832, Philip Minis, dintr-o familie evreiască de frunte din Savannah, a fost jignit în salonul barului Luddington's de către un membru al Camerei legislative din Georgia, James J. Stark, care i-a spus că era „un afurisit de evreu", „un afurisit de israelit" şi că merită să „urineze pe el". Neajungându-se la o înţelegere în privinţa scuzelor, s-a stabilit organizarea unui duel şi, în cele din urmă, Minis l-a împuşcat mortal pe Stark într-un bar public din City Hotel, în timp ce Stark îşi scotea pistolul. Judecat pentru omor, a fost totuşi achitat – spre satisfacţia duelиştilor sudişti[787].

Dată fiind identificarea evreilor americani cu zona din teritoriul Statelor Unite unde locuiau, nu este surprinzător că, în timpul Războiului Civil, ei s-au împărţit odată cu naţiunea, în funcţie de statele lor. Aproximativ 7.000 de evrei au luptat în armata nordistă, 3.000 în cea sudistă. Când reacţionau la nivel comunitar, ceea ce se întâmpla rar, era ca reacţie la provocări specifice la adresa drepturilor lor. În timpul războiului, a avut loc un episod ajuns faimos: pe 17 decembrie 1862, generalul Ulysses S. Grant, în Tennessee, a promulgat un ordin în care se spunea: „Evreii, ca clasă, violând orice regulament privind comerţul stabilit de Ministerul de Finanţe, precum şi ordinele ministeriale, sunt prin prezenta daţi afară din minister". Reacţia ostilă nu s-a lăsat deloc aşteptată, fiind cu atât mai covârşitoare cu cât nu venea numai din partea evreilor: la cererea lui Lincoln, Grant a revocat ordinul pe 6 ianuarie 1863.

În toţi aceşti ani, evreimea americană împrumutase tonul iluminismului iudaic de factură germană: liberal, optimist, sobru, raţional, patriotic, neostentativ şi extrem de cuviincios. Imigranţii evrei vorbeau engleza cu accent german, dar copiii lor urmau şcoli publice (şi şcolile evreieşti duminica), integrându-se total în societatea locală. Începând cu anul 1840, iudaismul reformat s-a răspândit rapid în America, sub impulsul unor rabini progresişti ca David Einhorn, Samuel Hirsch, Isaac Mayer Wise şi Samuel Adler. Evreii americani de frunte nu erau interesaţi de Mesia ori de Sion; drumul spre mântuire, aşa cum îl vedeau ei, era acela de a transmite mesajul monoteismului etic în întreaga lume, ceea ce concorda pe deplin cu tonul general al religiei americane. Exista şi un curent mai conservator, în special în Philadelphia, care a devenit poate cel mai important centru al religiei iudaice. În acest oraş, rabi Issac Leeser (1806–1868), din Westphalia, un om de o energie extraordinară, a făcut prima traducere realizată de evrei a Bibliei în engleză, a completat traducerile engleze ale cărţilor de rugăciuni ashkenaze şi sefarde, a fondat primul ziar evreiesc de succes, *The Occident* (1843), iar mai târziu prima Societate a publicaţiilor evreieşti din America, şi a editat o serie întreagă de manuale şcolare pentru elevii evrei americani[788]. Dar, în timpul fazei „germane" a evreimii americane, iudaismul reformat a devenit dominant.

Reforma era modul prin care iudaismul avea şansele cele mai mari să-i facă pe evrei să ajungă oameni de afaceri prosperi, care începeau de-acum să se evidenţieze ca figuri importante pe scena americană. Între ei se numărau bancherul Joseph Seligman (1820–1880), căruia preşedintele Grant i-a încredinţat Trezoreria, şi Jacob Henry Schiff (1847–1920), care a devenit preşedintele firmei Kuhn, Loeb & Co. în 1885. Ca şi în cazul Războiului de Treizeci de Ani şi al războaielor napoleoniene, Războiul Civil a scos la lumină talentele organizatorice

şi financiare ale multor bancheri evrei, ale furnizorilor de alimente şi îmbrăcăminte, iar din 1860 încoace evreii s-au afirmat ca o putere în lumea americană a afacerilor, în special în New York. Filantropia lor a oferit iudaismului un cadru instituţional solid, care, în mod inevitabil, avea o puternică orientare liberală. The Union of American Hebrew Congregations (Uniunea Congregaţiilor Evreieşti Americane) a luat fiinţă în 1873, Hebrew Union College (Colegiul Unional Evreiesc) doi ani mai târziu, Central Conference of American Rabbis (Conferinţa Centrală a Rabinilor Americani) în 1889. Platforma din Pittsburg (1885), elaborată de rabi Kaufmann Kohler, care respingea toate legile Torei „care nu sunt adaptate opiniilor şi obiceiurilor civilizaţiei moderne", a devenit crezul standard al iudaismului reformat, până în 1937. Acesta respingea vechile reguli referitoare la dietă, puritate şi îmbrăcăminte, afirma că evreii „nu mai erau o naţie, ci o comunitate religioasă", nega învierea, raiul şi iadul, se opunea întoarcerii la Sion şi prezenta mesianismul ca o luptă pentru adevăr, justiţie şi calea cea dreaptă în societatea modernă – în care mesianismul avea să participe alături de alte religii şi, în general, alături de popoarele de bună-credinţă[789].

Prin urmare, la vremea când a avut loc marea emigrare, evreimea americană părea sortită să rămână un alt fir al venerabilei ţesături a religiozităţii Lumii Noi, uzându-se şi dispărând treptat în întreg. Panica stârnită de dezastrul din 1881 a schimbat această perspectivă în mod irevocabil. În deceniul 1881–1892, evreii soseau în America într-un ritm de 19.000 pe an; în deceniul 1892–1903, media a crescut la 37.000 pe an; iar în cei doisprezece ani dintre 1903 şi 1914, media ajunsese la 76.000. Aceste două milioane de evrei refugiaţi aveau puţine în comun cu sfertul de milion de evrei deja stabiliţi acolo; cei care i-au întâmpinat erau oameni eleganţi, reformişti, groşi la pungă şi cu un mod de a gândi specific american. Nou-veniţii vorbeau, în marea lor majoritate, limba idiş, erau ortodocşi ori hasidici, cu un aer speriat şi încolţit, superstiţioşi şi cumplit de săraci. Pentru prima dată, evreimea americană începea să se teamă de cei care soseau, mai ales din pricina numărului lor tot mai mare. Aveau dreptate să fie îngrijoraţi de iminenţa unei reacţii antisemite.

Până atunci, America protestantă convenţională, ca şi Anglia înaintea ei, îi hărţuise mai degrabă pe papistaşi decât pe evrei. Dar, de când cu Războiul Civil, când evreii fuseseră percepuţi ca profitori de pe urma războiului, antisemitismul a început să se manifeste mai pregnant. În 1876, un hotel de pe coasta din New Jersey a anunţat public în ziare că nu va primi evrei. În anul următor, Joseph Seligman însuşi nu a fost primit în cel mai important hotel din staţiunea Saratoga. Urmarea a fost că oamenii de afaceri evrei au cumpărat câteva hoteluri în aceeaşi staţiune, iar în regiunea New Yorkului

hotelurile s-au împărţit între acelea care primeau evrei şi cele care nu primeau. Practica s-a extins la lojile masonice şi cluburi; unele şcoli şi colegii au început să adopte un *numerus clausus,* după criteriile ruseşti.

Sosirea în masă la New York a evreilor ashkenazi săraci a dus în mod firesc la dezvoltarea acestei noi subculturi antisemite. Dar infinit mai important era faptul că evreii imigranţi au dat un nou impuls evreimii americane. Ei au transformat această populaţie dintr-un simplu exerciţiu de afectare aristocratică, destinat să-i alieneze, într-o creatură vibrantă de un cu totul alt tip – un popor liber, adăpostit într-o republică tolerantă, însă anunţându-şi cu glas tare credinţa şi firea de pe acoperişurile unui oraş pe care l-au transformat în cea mai mare metropolă evreiască din lume. Aici era adevăratul Oraş al Refugiului, mai mult chiar – nucleul puterii care, în timp, avea să se manifeste în mod eficient în favoarea evreilor din întreaga lume.

Evreii bogaţi din New York încă nu sesizau posibilităţile pe care le va crea fuga din Europa. Dacă, asemenea atâtor evenimente din istoria evreilor – masacrele din 1648, de pildă –, fuga putea fi interpretată, în cele din urmă, drept parte dintr-un plan providenţial, care transforma tragedia în triumf, ei bine, la acea vreme nu a fost privită ca atare. Trebuie să fim drepţi cu evreii americani şi să spunem că şi-au înăbuşit spaimele şi au făcut tot ce le-a stat în putinţă să ureze bun venit mulţimilor răsăritene şi să le asimileze. Unii însă vedeau mai departe. Printre cei care au lucrat la agenţia pentru ajutorarea imigranţilor evrei s-a numărat şi tânăra poetă Emma Lazarus (1849–1887). Talentul ei a fost descoperit şi cultivat de către Emerson. Era stăpânită de un zel romantic pentru cultura iudaică, atât cea veche, cât şi cea modernă. L-a tradus pe marele poet medieval Iehuda Halevi. L-a tradus pe Heine. A salutat tulburătorul poem al lui Longfellow despre cimitirul Newport, deplorând însă sfârşitul negativist: „Şi naţiile moarte nicicând n-or învia din nou”. Nu era adevărat! Evreii vor învia! Ea provenea dintr-o veche familie sefardă, dar vedea în sărmanii evrei ashkenazi care-şi croiau drum prin vama americană pentru imigranţi, cu tot avutul strâns în traistă şi dus în cârcă, elementele unei viitoare armate care va reconstrui Ierusalimul în America sau în Israel – poate în amândouă. Le-a luat apărarea în faţa calomniilor antisemite în publicaţia *New Century* (1882). Îşi dădea seama, mai bine poate decât oricine altcineva din America, de adevărata semnificaţie pe care o aveau ideile şi realitatea americane pentru săracii persecutaţi ai Europei. Când a fost ridicată Statuia Libertăţii la intrarea în portul New York, a scris un sonet, „Noul colos”, care a conferit libertăţii o voce nemuritoare:

Dar lăsaţi-mi mie
Pe cei robiţi, flămânzi de libertate,
Năpăstuiţi în cele patru vânturi,

La facla mea eu îi aştept să vie,
La porţile de aur, aşteptare!28

Emma Lazarus a înţeles mai ales rostul pe care-l avea America pentru evreimea mondială. Oare cu timpul nu vor ajunge „cei robiţi" să-şi îndrepte spinările, să devină puternici şi să întindă o mână viguroasă dinspre Lumea Nouă înapoi spre cea veche? „Stindardul unui evreu", un alt poem de-al ei, este sionist. „Epistolă către evrei" (1882–1883) întrevede o renaştere a civilizaţiei iudaice, prin acţiunea comună a evreilor din America şi a celor din Ţara Sfântă. În mulţimea jalnică de evreime ashkenază ce se strângea în mahalalele New Yorkului, ea nu vedea doar viaţă, ci şi speranţă[790].

Viaţă era, cu siguranţă, îngrijorător de multă. Când nou-veniţii s-au revărsat în New York, sinagogile elegante, de tip german, s-au mutat în partea de nord a insulei Manhattan. Refugiaţii s-au îngrămădit în Lower East Side (partea de sud-est a insulei), într-un teritoriu de aproape 2,5 kilometri pătraţi, cuprins între Bowery, Third Avenue, Catherine Street, 14th Street şi East River. În acest loc, în 1910 se găseau deja claie peste grămadă 540.000 de evrei, în ceea ce se numeau Blocurile Dumbbell, a căror arhitectură, dictată de un decret municipal din 1879, necesita puţuri de aeraj. Aveau între cinci şi opt etaje, o lăţime de 7,5 m, o adâncime de 30 de metri, fiecare etaj cu paisprezece camere, dintre care doar una primea lumină naturală. Inima evreimii newyorkeze se găsea în circumscripţia zece, extrem de aglomerată, unde 74.401 oameni trăiau în 1.196 de blocuri care se întindeau pe patruzeci şi şase de străzi în 1893. Adică, o densitate de 701,9 oameni pe un acru. Tot aici se găsea sursa „îndeletnicirilor cu acul", în care era implicată majoritatea imigranţilor, croind şi cosând haine în serie, lucrând şaptezeci de ore pe săptămână, câte doisprezece într-o cămăruţă. Încă din 1888, 234 din cele 241 de firme de confecţii din New York erau evreieşti; în 1913, devenise cea mai mare industrie din New York, cu 16.552 de fabrici, aproape toate evreieşti, având 312.245 de angajaţi.

Era o muncă extenuantă şi prost plătită? Era. În acelaşi timp însă, era şi motorul care împingea în sus societatea. Refugiaţii ajungeau acolo speriaţi şi umili. Un ziar de limbă idiş nota în 1884: „În instituţiile filantropice ale evreilor noştri aristocraţi de origine germană, se văd încăperi minunate, cu birouri din lemn sculptat, dar chipuri severe şi aspre. Fiecare om sărman este interogat ca un infractor, este privit de sus; fiecare nefericit este umilit şi tremură ca varga, de parcă ar sta în faţa unei autorităţi ruse."[791] Douăzeci de ani mai târziu, aerul de umilinţă dispăruse. Fusese creată o adevărată mişcare muncitorească, condusă de evrei, care şi-a impus forţa prin patru greve dramatice. Evreii din răsărit îşi croiau drum cu acele de cusut spre libertate şi respect. Imigranţii evrei stăteau în Lower East

Side în medie cincisprezece ani, nu mai mult. Apoi se mutau, întâi în Harlem (odinioară un cartier bogat al evreilor germani), apoi în Bronx şi Washington Heights, apoi în Coney Island, Flatbush, Boro Park şi în Eastern Parkway. Copiii lor mergeau la şcoli şi universităţi; un mare număr dintre ei au devenit doctori şi avocaţi. Alţii au devenit mici oameni de afaceri. Peste tot în America, foştii vânzători ambulanţi au întemeiat firme de comandă prin poştă, al căror prototip era Sears, Roebuck and Company al lui Julius Rosenwald. În New York, evreii s-au mutat din prăvălii şi ateliere mici în mari magazine universale. Familia lui Benjamin Bloomingdale din Bavaria, care deschisese în 1872 un magazin de galanterie, avea în 1888 1.000 de angajaţi în magazinele ei din East Side. Fraţii Altman aveau 1.600. Isidor şi Nathan Straus au preluat R.H. Macy. Alte grupuri familiale au întemeiat firmele Gimbels, Stern's, iar în Brooklyn, Abraham & Straus. În 1900, cu un milion de vorbitori de idiş, New Yorkul avea cea mai numeroasă presă de idiş din lume, vânzând 600.000 de exemplare zilnic cu patru publicaţii importante: *Warheit* (radicală şi naţionalistă), *Jewish Morning Journal* (ortodoxă şi conservatoare), *Forward* (socialistă), *Tageblat* (ortodoxă şi sionistă). Dar curând evreii aveau să domine şi presa de limbă engleză din New York. Arthur Hays Sulzberger şi Arthur Ochs conduceau *New York Times,* Dorothy Schiff şi J. David Stern, *New York Post*; cu timpul, au apărut mari edituri evreieşti – Horace Liveright a creat Liveright & Boni, George Oppenheim şi Harold Guinzburg – Viking Press, Richard Leo Simon şi Lincoln Schuster au fondat Simon & Schuster, Bennett Cerf a deschis Random House, iar Alfred Knopf a pus bazele editurii Alfred A. Knopf. La acea vreme, Manhattan şi Brooklyn aveau comunităţi evreieşti de peste 600.000 de suflete fiecare. În Bronx, evreii reprezentau 38% din populaţie; în tot New Yorkul, evreii reprezentau 29%, de departe cel mai mare grup etnic. Cu 1.640.000 de evrei (1920), New York era oraşul cu cea mai mare populaţie evreiască din lume. În 1880, evreimea americană număra ceva mai mult de un sfert de milion într-o naţiune de cincizeci de milioane; patruzeci de ani mai târziu, într-o populaţie de 115 milioane, evreii ajunseseră la 4,5 milioane, o creştere demografică de 18 ori.

Era imposibil ca această populaţie evreiască imensă să se contopească pur şi simplu cu fundalul american. Ea era întruchiparea şi suma evreimii în totalitatea ei, cuprinzând în rândurile ei pe unii dintre cei mai pătimaşi exponenţi ai iudaismului în forma sa cea mai riguroasă. În 1880, aproximativ 90% din cele două sute şi ceva de sinagogi din America erau instituţii reformate. Dar nu şi-au mai putut păstra dominaţia din momentul în care s-a făcut auzită vocea şi s-a făcut simţită forţa celor nou-veniţi. În 1883 a avut loc o scenă memorabilă la primul dineu de absolvire la Hebrew Union College,

principalul seminar rabinic de factură strict reformată din Statele Unite. La masă s-au servit creveţi şi alte bucate necasher. S-a iscat un adevărat scandal şi mulţi rabini dintre cei mai distinşi au ieşit imediat din sală, furioşi şi dezgustaţi. Imediat după aceea, a urmat o realiniere a evreimii americane. În 1886, conservatorii şi-au întemeiat propriul lor Seminar Teologic Iudaic. Ortodocşii, şi ei, şi-au întemeiat o structură instituţională. În 1890, 316 din cele 533 de congregaţii din Statele Unite erau ortodoxe. Cu timpul, s-a format o structură tripartită, cu conservatorii în frunte, urmaţi de ortodocşi, cu reformiştii abia pe locul trei. În 1910, iudaismul american cunoştea o varietate uluitoare. Cele mai bogate sinagogi reformiste aveau predicatori îmbrăcaţi în robe de stil anglican, slujbe de tip englez, cor, orgă, iar locurile în sinagogă erau comune pentru bărbaţi şi femei. În acel an, rabi Judah Magnes, de la templul Emanu-El, foarte monden în epocă, spunea cu multă mândrie congregaţiei din New York: „Un important avocat creştin dintr-un alt oraş mi-a spus că a intrat în această clădire la începutul unei slujbe, într-o zi de duminică, şi nu şi-a dat seama că se afla într-o sinagogă decât în momentul în care predicatorul a făcut întâmplător o remarcă în acest sens.”[792] Dar într-un perimetru de numai opt kilometri, puteai găsi congregaţii evreieşti unde Maharalul din Praga, Baal Shem Tov sau Gaonul din Vilna s-ar fi simţit fiecare ca acasă. La acea vreme, evreimea din America reprezenta, în acelaşi timp, şi toate curentele iudaismului secular. Încă nu se afla în poziţia de a urma în mod covârşitor o anumită direcţie, cu atât mai puţin să se erijeze în conducătoarea evreimii mondiale. Dar devenea tot mai organizată: în 1906, a luat fiinţă Comitetul Evreiesc American. Se străduia să acumuleze cât mai multă putere numerică, financiară, economică şi mai ales politică, pentru a se constitui într-o uriaşă forţă de sprijin în momentul în care evreii din toată lumea aveau să ajungă la un consens cu privire la viitorul lor. Toate acestea erau consecinţa directă a tragediei din 1881.

Dar au fost şi alte consecinţe, ca şi cum istoria rezolva încet un mare joc de puzzle, punând piesele la locul lor una după alta. Masa evreimii americane era una dintre aceste piese. O altă piesă era ideea sionistă. Evenimentele din 1881 au împins şi această piesă la locul ei. Înaintea pogromurilor din Rusia, marea majoritate a evreilor îşi vedeau viitorul ca o asimilare într-o formă sau alta. După ce au avut loc pogromurile, unii evrei au început să caute alternative posibile. Axa speculaţiilor evreieşti şi-a schimbat direcţia. Nu mai era tot atât de sigură şi de optimistă, ci mai agitată – deci mult mai imaginativă şi mai creatoare. Ororile din Rusia i-au făcut pe evrei să gândească astfel: oare nu era posibil să întemeieze o comunitate ideală, unde evreii să nu se simtă doar în siguranţă, nu doar toleraţi, ci să fie primiţi cu braţele deschise, să se simtă acasă; un loc unde ei, şi numai ei, să fie stăpâni? Desigur,

sionismul nu era o idee nouă. Era la fel de veche ca şi exilul babilonian. Oare nu psalmiştii erau cei care cântau: „La râul Babilonului, acolo am şezut şi am plâns, când ne-am adus aminte de Sion”?[793] Timp de mai bine de un mileniu şi jumătate, în fiecare generaţie de evrei, în fiecare comunitate evreiască, fuseseră unul sau doi care visaseră la Sion. Unii şi-au împlinit visul mergând acolo: în Tiberiada, în Safed, în Ierusalim. Alţii se gândiseră să întemeieze mici congregaţii ori colonii. Dar toţi aceştia fuseseră sionişti religioşi. Într-un fel sau altul, ei sperau să grăbească acţiunea mesianică. Aceasta fusese ideea rabinului german Zvi Hirsch Kalischer (1795–1874) care, în 1836, a rugat familia Rothschild din Frankfurt să-i dea fonduri pentru a cumpăra Eretz Israel – sau cel puţin Ierusalimul – de la Mohammed Ali, pentru a porni procesul de adunare a evreilor în acel loc. În 1840, după ce sir Moses Montefiore şi Adolphe Crémieux au reuşit să salveze comunitatea din Damasc, rabi Iehuda Alkalai (1798–1878), din Semlin, în apropiere de Belgrad, a venit cu ideea că această operaţiune ar putea servi drept model pentru o reunire generală a evreimii mondiale, ca o naţiune, având ca limbă ebraica modernizată, iar Palestina drept viitor regat pentru Mesia, pe care el, de altfel, aproape că îl aştepta să sosească din oră în oră. A răspândit acest plan al său în numeroase broşuri şi apoi s-a stabilit el însuşi în Eretz Israel, pentru a-şi dovedi sinceritatea intenţiilor.

Începând cu anii 1840, au apărut diverşi evrei laici care nutreau şi ei gânduri legate de Sion. Moses Hess (1812–1875) a trecut de la hegelianism la socialism, la fel ca Marx, dar curând a bătut în retragere din faţa internaţionalismului insensibil (cum îl considera el) al colectivităţii, fie el prezentat în versiunea teoretică a lui Marx ori în eforturile practice ale lui Lassalle, în Germania. Asemenea multor altor evrei, a început să se întoarcă la rădăcinile sale când a ajuns la mijlocul vieţii; dar recuperarea iudaismului a luat mai curând forma naţionalismului, decât a religiei. Începea să-şi dea seama că statul-naţiune era unitatea firească a dezvoltării istorice. Deci, evreii luminaţi care se străduiau să fie asimilaţi nu făceau altceva decât să-şi trădeze propria natură. În 1859 a fost foarte surescitat de felul în care Italia, o altă naţiune străveche fragmentată de multă vreme, şi-a redobândit identitatea naţională. De ce nu puteau evreii să-şi realizeze propriul *risorgimento*? În importanta sa carte *Roma şi Ierusalimul,* Hess ridică problema statului-naţiune evreiesc[794]. Pe de o parte, va evita excesele *maskilim*-ilor*,* care voiau să se asimileze până la pierderea totală a identităţii, iar pe de altă parte, pe cele ale ortodocşilor, care doreau să facă total abstracţie de lume. Prin statul pe care-l creau, şi repudiind atât superstiţiile creştinismului, cât şi orientalismul islamului, evreii ar fi putut să pună în practică ideea evreiască şi astfel să se constituie într-o lumină politică pentru neevrei. În acelaşi timp,

asta le-ar fi permis să-şi dobândească propria lor mântuire, nu prin propunerea negativă a lui Marx de a-şi distruge funcţiile economice tradiţionale, ci prin actul pozitiv de a crea un stat ideal[795].

Dar toate aceste idei sioniste – mai erau multe altele – aveau în vedere crearea unei aşezări în interiorul sau în jurul Ierusalimului. Chiar şi Mordecai Noah a ajuns până la urmă la concluzia că ideala sa comunitate evreiască ar trebui să se găsească undeva mai aproape de malurile Iordanului decât de cele ale Niagarei. Evreii pătrundeau periodic în Palestina, în număr mic. Dar nici măcar Alkalai nu întemeiase o colonie în adevăratul sens al cuvântului. Totuşi, fără procesul iniţial de colonizare, cum putea să apară un nou Sion, secular, religios ori de amândouă felurile? În momentul în care le-a venit gândul colonizării, evreii şi-au îndreptat privirile spre Marea Britanie. Ea era marea putere colonială a secolului al XIX-lea, pe cale să acapareze un sfert din suprafaţa globului. Mai mult decât atât, Marea Britanie era extrem de receptivă la idealismul evreiesc, în special de tipul celui sionist. După cum am văzut, ministrul ei de externe, lordul Palmerston, sprijinise practic o recolonizare moderată a Palestinei. Marele ei prim-ministru, Benjamin Disraeli, privise chiar şi mai departe. Romanul său *Alroy* descrie încercarea eroului de a reda Ierusalimul evreilor. Tema apare din nou în romanul mult mai evreiesc *Tancred.* Desigur că Disraeli putea fi considerat drept un sefard romantic şi cu o imaginaţie bogată, care de fapt a urmărit o carieră pragmatică în politica britanică. Dar Disraeli era capabil să-şi realizeze viziunile înalte. În India, a transformat o companie comercială într-un imperiu sclipitor. În general, păstra pentru sine planurile sale sioniste practice, dar ele erau acolo. În 1851, în urma unei plimbări pe care a făcut-o cu colegul său lordul Stanley prin parcul lordului Carrington, în High Wycombe, Stanley a notat în jurnalul său:

Era o zi rece; dar, deşi de obicei foarte sensibil la starea vremii, el părea că uitase de termometru, atât de serios era în felul în care-şi susţinea părerile, şi, oprindu-se lângă o plantaţie, mi-a explicat detaliile planului său. [Palestina], spunea el, avea mari posibilităţi naturale; nu avea nevoie decât de muncă şi de protecţie pentru muncitori; proprietatea asupra pământului putea fi cumpărată de la Turcia, bani vor fi; Rothschilzii şi alţi mari capitalişti evrei vor pune umărul; Imperiul Turc se prăbuşea; guvernul turc va face orice pentru bani; era necesar doar să se întemeieze colonii, cu drept de proprietate asupra pământului şi cu legi împotriva abuzurilor. Problema naţionalităţii va putea aştepta până când se vor fi stabilit toate astea. A adăugat că aceste idei erau foarte răspândite printre evrei. Cel care le va pune în practică va fi următorul Mesia, un adevărat mântuitor al poporului său. Stanley adaugă: „Deşi de atunci l-am văzut de multe ori

stăpânit de iritare ori încântare, a fost pentru prima oară când mi s-a părut că nutrea emoţii mai înalte."[796] Pe cât se pare, Disraeli a revenit la această idee pe patul de moarte. Se povesteşte că ar fi murit murmurând în ebraică[797].

În simpatiile sale evreieşti şi sioniste, Disraeli nu-şi reflecta doar originile rasiale; el se înscria astfel şi în tradiţia filosemită englezească. Scriitorii englezi în special, care crescuseră cu Biblia Regelui Iacob, manifestau un interes profund pentru trecutul evreiesc, manifestând adeseori simpatie pentru situaţia lor prezentă. Un exemplu în acest sens sunt *Melodiile ebraice* ale lui Byron. Exista, desigur, şi tentaţia de a-i prezenta pe evrei în proză ca arhetipuri neplăcute ori antisociale. Charles Dickens a făcut acest lucru în *Oliver Twist* (apărut în 1837–1838), unde hainului Fagin i se spune de-a dreptul „evreul", deşi caracteristicile sale evreieşti nu sunt evidente. La Londra au avut loc destule delicte în rândul evreilor, mai ales în sânul comunităţii sărace de ashkenazi. Evreii s-au numărat printre primii care au fost transportaţi în Australia; când s-a pus capăt acestui sistem în 1852, cel puţin o mie de evrei au fost cuprinşi în el. Printre aceştia s-a numărat şi Isaac („Ikey") Solomons, cunoscut drept „prinţul tăinuitorilor de lucruri furate"[798]. Se pare că Dickens pe el l-a folosit drept model pentru Fagin. Dickens însă respingea orice acuză că *Oliver Twist* ar fi fost un roman antisemit. Aproape pentru a da peste nas celor care susţineau acest lucru, în *Prietenul nostru comun* (apărut între 1864–1865), unul dintre cele mai neprihănite personaje ale sale este domnul Riah, „evreul cel blând".

Uneori nu se ştie cu siguranţă dacă un personaj sau altul este anume gândit ca evreu. În epoca victoriană, evreii erau adeseori asociaţi cu părul roşu şi neîngrijit, asa cum apare la unele dintre cele mai respingătoare personaje: Uriah Heep în *David Copperfield*; sau reverendul Obadiah Slope în romanul lui Anthony Trollope, *Turnurile din Barchester;* Trollope a fost uneori criticat pentru că portretiza evrei răi. Este cert că-l antipatiza pe Disraeli (care apare drept domnul Daubeney în romanele sale politice). Dar la fel au făcut şi alţi scriitori, inclusiv Dickens şi Thackeray, şi nu neapărat din motive rasiale; Disraeli a răspuns cu aceeaşi monedă, caricaturizându-i atât pe Dickens, cât şi pe Thackeray în ultimul său roman, *Endymion* (1881). Trollope a scris un mare număr de romane portretizând o mulţime de străini (el a călătorit cel mai mult dintre toţi scriitorii secolului al XIX-lea), dar o lectură atentă nu dezvăluie că autorul ar fi avut prejudecăţi faţă de evrei. Madame Max Goesler, care apare în mai multe dintre romanele sale politice, este o femeie dintre cele mai distinse. În *Nina Balataka* (1865), Anton Trendellsohn este alt evreu pe care Trollope îl prezintă cu simpatie. Chiar şi Auguste Melmotte, răufăcătorul din lumea finanţelor care apare în *Cum trăim azi* (1875), nu este, de fapt,

descris ca fiind evreu. Trollope ne dă de înţeles că originea sa era destul de obscură. Dar în mod evident îl avusese ca model pe Albert Grant, născut Abraham Gotheimer în Dublin, în 1831, fiul unui vânzător ambulant. Acest om a devenit deputat de Kidderminster, a făcut din Leicester Square ceea ce este în ziua de azi, a fost director general la Crédit Foncier şi Crédit Mobilier din Londra şi a pus pe picioare mai multe companii frauduloase, murind sărac, în 1899[799].

Melmotte a fost un caz semnificativ, deoarece a coincis cu o schimbare de atitudine faţă de evrei. Până în anii 1870, oamenii educaţi din Marea Britanie tindeau să fie filosemiţi. Dar în acest deceniu, marcat de un declin economic general şi de multe dezastre economice individuale, a început să se facă simţită o schimbare subtilă. De la mijlocul anilor 1870, evreii au fost asociaţi de mulţi cu manipulatorii pe scară mare din City. Aceeaşi schimbare de atitudine s-a făcut simţită şi pe continent, în special în Franţa, Germania şi Austria. Aici însă era vorba de o accentuare a unor sentimente antisemite deja existente. În Marea Britanie, sentimentul acesta era cu totul nou. Pe filosemiţi îi îngrijora, determinându-i pe unii dintre ei să găsească modalităţi de a rezolva ceea ce şi ei recunoşteau acum a fi „problema evreiască". Unul dintre aceştia a fost arheologul sir Charles Warren, unul dintre primii care au făcut săpături la Zidul Templului din Ierusalim. În 1875 – anul în care a apărut Melmotte –, Warren a publicat *The Land of Promise: or, Turkey's Guarantee* (*Pământul Făgăduinţei: sau garanţia Turciei*). Beneficiind în mare măsura de ajutor britanic, numărul evreilor din Ţara Sfântă începuse să crească încet, trecând în anii 1840 de pragul de 10.000. Urmând întru câtva linia abordată de Disraeli, Warren a propus înfiinţarea unei companii britanice autorizate care să colonizeze Palestina (în schimbul preluării unei părţi din datoria externă a Turciei), „cu intenţia mărturisită de a-l introduce treptat pe evreu, pur şi simplu, pentru a ajunge să ocupe şi să guverneze această ţară". În opinia lui Warren, o finanţare pe scară largă, precum şi o dezvoltare sistematică şi ştiinţifică aveau să permită în cele din urmă ţării să primească cincisprezece milioane de oameni.

În primăvara aceluiaşi an, lui Warren i s-a alăturat o voce mult mai influentă, în revista *Blackwood's,* care începuse publicarea în serial a romanului *Daniel Deronda* al lui George Eliot. Romanul este puţin cunoscut în ziua de azi, chiar şi la vremea lui fiind considerat un eşec din punct de vedere artistic. Dar în ceea ce priveşte efectele sale practice a fost probabil romanul cel mai influent al secolului al XIX-lea. Încă o piesă importantă îşi găsise locul în puzzle-ul sionist. George Eliot îşi manifestase interesul pentru evrei încă de când îl citise pe Iosephus, la şaptesprezece ani. Avea cunoştinţe vaste despre critica şi comentariul biblic. A tradus lucrarea lui Strauss *Das Leben Jesu* (*Viaţa lui Isus*), şi Spinoza. O revoltau glumele antisemite. Nu ştia cum să

califice ostilitatea creştină faţă de evrei: „ireverenţioasă ori prostească”. În 1866, a întâlnit un erudit evreu, Emanuel Deutsch, bibliotecar la British Museum, care tocmai publicase în *Quarterly Review* un articol devenit faimos, făcând o prezentare a Talmudului pentru cititorii creştini şi încercând să clădească un pod între cele două religii. El a fost cel care i-a dat lecţii de ebraică lui George Eliot. În 1869, Deutsch a vizitat Palestina şi a devenit un sionist înflăcărat. „Estul!”, scria el de la Ierusalim, „cele mai arzătoare dorinţi ale mele în sfârşit împlinite!”[800] Deutsch a murit de cancer, dar George Eliot l-a vizitat adesea în timpul bolii şi s-a molipsit de entuziasmul lui. La începutul anilor 1870, a început să citească enorm şi să viziteze sinagogi, în perspectiva scrierii unui roman evreiesc. Simţea – nota ea – „impulsul de a-i trata pe evrei cu acea simpatie şi înţelegere de care sunt capabilă, datorită firii mele şi cunoştinţelor pe care le am […] faţă de evrei; noi, occidentalii, crescuţi în spirit creştin, avem o datorie anume şi, chiar dacă recunoaştem acest lucru sau nu, o anume profunzime a comunităţii întru religie şi sentiment moral”[801].

Scrierea şi apoi publicarea în foileton a romanului, încheiate în 1876, a constituit o experienţă emoţională extraordinară pentru ea. L-a încheiat „cu lacrimi în ochi”. Mentorul cărţii, ideologul sionist, este Mordecai, eruditul muribund, al cărui model a fost Deutsch, „un om cufundat în sărăcie şi necunoscut, slăbit de boală, conştient de apropierea morţii, dar trăind o viaţă intensă într-un trecut şi un viitor invizibile”. Prin gura lui Mordecai-Deutsch, George Eliot a dat glas speranţelor ei sioniste: „Întreaga lume va avea de câştigat dacă Israelul câştigă. Căci va exista o comunitate în avangarda Orientului care va duce în sufletul ei cultura şi sentimentele de simpatie ale tuturor naţiunilor mari; va fi o ţară unde duşmăniile nu vor avea ce căuta, un pământ neutru pentru Orient, aşa cum este Belgia pentru Occident”. Acest pasaj faimos a căpătat ulterior tonuri tragic de ironice pentru generaţia anului 1914, şi încă şi mai ironice pentru generaţia noastră; dar la acea epocă, el dădea glas unui sentiment universal între intelectualii filosemiţi, anume că reclădirea Sionului va pacifica şi va civiliza o zonă barbară. Un atare sentiment avea nevoie şi de o figură mesianică, aşa ca în *Tancred.* George Eliot l-a ales pentru acest rol pe eroul romanului, Daniel Deronda, desemnat de Mordecai. La sfârşitul poveştii, Daniel se însoară cu Mirah şi se pregăteşte să plece în Orient, pentru a reface „existenţa politică a poporului meu, să-l fac să fie din nou o naţiune, dându-i un centru naţional, aşa cum au englezii, cu toate că şi ei sunt răspândiţi pretutindeni”.

Romanul lui George Eliot s-a vândut în întreaga lume într-un mare număr de exemplare. Dintre toţi romancierii secolului al XIX-lea, ea s-a bucurat de cel mai mare respect printre intelectualii de pe continent şi din America de Nord, ca şi din Marea Britanie. Pentru toţi aceştia,

ca şi pentru sutele de mii de evrei asimilaţi, romanul sugera, pentru prima oară, posibilitatea reîntoarcerii la Sion. Unul dintre puţinii care nu l-au citit a fost Disraeli. Întrebat dacă l-a citit, el a răspuns: „Când vreau să citesc un roman, scriu eu însumi unul". Însă ceilalţi intelectuali l-au citit. În New York, Emma Lazarus s-a entuziasmat la citirea lui. În articolul despre „Sionism", publicat în faimoasa ediţie a Xl-a din *Encyclopaedia Britannica* (1911), Lucien Wolf avea să scrie că romanul „era pentru spiritul naţional evreiesc cel mai puternic stimulent de la apariţia lui Shabetai Tzvi"[802]. Cartea era citită în special în cercurile politice. Datorită ei a ajuns generaţia lui Arthur Balfour, care a cunoscut-o pe George Eliot în 1877, la un an după publicarea romanului, să se familiarizeze cu problema evreiască[803]. Dar ceea ce doreau toţi să cunoască era cine va fi adevăratul Daniel Deronda. Când va apărea acest personaj? Ca şi când toată lumea îl aştepta într-adevăr pe Mesia.

Adevăratul Daniel Deronda şi-a făcut apariţia pe 5 ianuarie 1895, în curtea îngheţată de la École Militaire din Paris, cu ocazia umilirii şi degradării publice a căpitanului Alfred Dreyfus, singurul evreu din statul-major al armatei franceze, care fusese acuzat, judecat şi condamnat – pe baza unor dovezi false, aşa cum avea să reiasă ulterior – pentru că ar fi vândut germanilor secrete militare. Printre puţinii jurnalişti lăsaţi să asiste la ceremonia respectivă a fost şi Theodor Herzl (1860–1904), corespondentul de la Paris al cotidianului vienez *Neue Freie Presse*, o publicaţie liberală. Cu două săptămâni înainte, fusese în sala de tribunal şi auzise verdictul ce-l înfiera pe Dreyfus. Acum era prezent când Dreyfus a fost adus în faţa generalului Darras, care a strigat: „Alfred Dreyfus, eşti nedemn să porţi armă. În numele poporului francez, te degradăm!" Ca imediat Dreyfus să strige cu voce tare: „Soldaţi! Un om nevinovat este degradat! Soldaţi! Un om nevinovat este dezonorat! Trăiască Franţa – trăiască armata!" Un subofiţer i-a tăiat lui Dreyfus tresele şi însemnele. I-a luat sabia şi a frânt-o pe genunchi. Prizonierul a fost dus prin faţa întregului careu, el continuând să strige că era nevinovat. O imensă mulţime surescitată care aştepta afară i-a auzit strigătele şi a început să fluiere şi să scandeze sloganuri. Când Herzl a părăsit clădirea, deja se striga: „Moarte lui Dreyfus! Moarte evreilor!"[804] La mai puţin de şase luni după aceea, Herzl a încheiat prima versiune a cărţii ce avea să declanşeze sionismul modern, *Der Judenstaat* (*Statul evreilor*).

Cazul Dreyfus şi convertirea lui Herzl la sionism sunt dovezi ale evoluţiilor semnificative din istoria evreilor. Alte două piese de puzzle trebuie examinate în detaliu. În primul rând, afacerea Dreyfus şi sentimentele ascunse pe care le-a scos la lumină au pus capăt unei epoci de iluzii în timpul căreia evreii occidentali asimilaţi presupuseseră cu optimism că procesul acceptării lor în cadrul

societăţii europene era în plină desfăşurare şi în curând avea să fie încheiat. În 1871, Graetz termina într-o notă de triumf al unsprezecelea şi ultimul volum din *Die jüdische Geschichte* (*Istoria poporului evreu*): „Mai fericit decât oricare dintre predecesorii mei, pot să închei istoria scrisă de mine cu un sentiment de bucurie în faţa faptului că, în lumea civilizată, tribul evreilor nu numai că şi-a regăsit libertatea şi i s-a făcut dreptate; ci este şi recunoscut ca atare. Are de-acum libertatea necenzurată de a-şi dezvolta talentele, nu din milă, ci ca un drept dobândit prin prea multele suferinţe."

Nicăieri altundeva acest sentiment de securitate tot mai deplină nu era mai puternic decât în Franţa. Evreii se bucurau acolo de moştenirea libertariană a Revoluţiei din 1789. Numărul lor nu era mare. Ca o ironie, înfrângerea Franţei în 1870, care a costat-o pierderea Alsaciei şi Lorenei, a avut ca rezultat şi îndepărtarea celei mai numeroase şi mai puţin populare colonii a evreilor ashkenazi din Alsacia, vorbitori de limbă germană. Când a avut loc afacerea Dreyfus, evreii din Franţa nu depăşeau cifra de 86.000 dintr-un total al populaţiei de aproape patruzeci de milioane[805]. Comunitatea era administrată prin Consistoire Central – sponsorizat de guvern – sub jurisdicţia Ministère des Cultes, care stabilea reguli pentru alegerea rabinilor şi le fixa acestora salariile, contribuind cu o anumită sumă. Prin urmare, iudaismul francez avea ceva din caracteristicile unei Biserici de stat – şi acţiona ca atare. „Rugăciunea pentru Franţa" cuprinsă în cartea de rugăciuni suna astfel: „Preaputernic protector al lui Israel şi al omenirii, dacă dintre toate religia noastră Îţi este cea mai dragă, pentru că de Tine a fost făcută, Franţa este dintre toate ţările cea pe care Tu pari să o îndrăgeşti cel mai mult, pentru că este cea mai vrednică de Tine". Şi se încheia astfel: „Nu lăsa [ca Franţa] să păstreze monopolul toleranţei şi al dreptăţii pentru toţi, un monopol la fel de umilitor pentru alte state pe cât este de glorios pentru ea. Fie ca ea să-şi găsească mulţi imitatori, şi aşa cum ea impune lumii gusturile sale şi limba sa, produsele literaturii şi artelor ei, la fel să-şi impună şi principiile care, nu trebuie s-o mai spunem, sunt mai importante şi mai trebuincioase."[806]

Când J.-H. Dreyfus a fost numit Mare Rabin al Parisului în 1891, tema lui era aceea a legăturilor dintre „geniul francez" şi „spiritul fundamental al iudaismului", în special „afinităţile morale între cele două neamuri", francezii fiind „acest popor ales al timpurilor moderne". Rabi Kahn din Nâmes numea Revoluţia Franceză „fuga noastră din Egipt […], Paştele nostru evreiesc modern". Rabi Herrmann din Reims spunea că „Franţa a fost aleasă de El să conducă destinele omenirii, […] să răspândească în întreaga lume marile şi minunatele idei de dreptate, egalitate şi fraternitate care au fost înainte patrimoniul exclusiv al lui Israel". Oarecum asemenea

iudaismului reformat din America, iudaismul francez a făcut tot ce i-a stat în putinţă să se contopească în peisajul religios local. Rabinii se îmbrăcau aproape ca preoţii catolici. Chiar se gândeau să oficieze slujba de Sabat duminica. Ceremoniile pentru copii pe care le ţineau se asemănau cu cele de botez şi prima comuniune. Flori pe sicrie, colecte, vizite la căpătâiul muribunzilor, cântece, orgă, predici – toate urmau modelul creştin. Conform estimărilor, nu se găseau decât 500 de evrei ortodocşi în întreaga ţară.

Laicii evrei combinau discreţia în ceea ce privea originea lor cu un patriotism onctuos. Rivalizau pentru distincţiile sclipitoare ale statului francez: admiterea în *grandes écoles, concours, Académie, Légion d'Honneur*. „Francezi prin ţară şi instituţii", scria Léon Halévy, „este necesar ca toţi [evreii francezi] să devină astfel prin obiceiuri şi limbă […] numele de evreu să devină pentru ei un accesoriu, cel principal să devină cel de francez."[807] „Să nu mai fie evrei sau creştini", scria Ernest Crémieu-Foa, „decât în ora de rugăciune pentru cei ce se roagă!" James Darmesteter, care a ajuns director la École des Hautes Études, spunea, în cuvântul său de mulţumire, că cele două culturi, franceză şi israelită, erau în esenţă una şi aceeaşi. Revoluţia Franceză exprimase ideologia iudaismului, iar aceste două popoare alese, cu profunda lor încredere în progres, aveau să aducă pe pământ epoca mesianică, care urma să capete forma „triumfului terestru al dreptăţii pentru întreaga seminţie omenească". Oameni ca Darmesteter susţineau că antisemitismul era un produs străin, importat din Germania, care nu se va bucura în Franţa de nimic altceva decât de o audienţă superficială.

Din păcate, acest punct de vedere era departe de a fi adevărat. Secolul al XIX-lea a fost marea epocă a teoriilor rasiale pseudoştiinţifice, în care francezii au avut un mare rol. Este adevărat că filologii germani, explorând originile limbii, au trasat întâi distincţia între popoarele ariene sau indo-europene, cu rădăcini în sanscrită, şi popoarele semitice, cu rădăcini în grupul de limbi ebraice. Dar cei care au popularizat aceste idei au fost francezii, totodată confundând limba şi rasa. În 1853, diplomatul francez contele Joseph de Gobineau (1816–1882) a publicat un eseu devenit celebru, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (*Eseu despre inegalitatea dintre rasele umane*), care făcea distincţia între virtutea ariană şi degenerarea semită (şi latină). Eseul a devenit manualul antisemiţilor germani, având o influenţă enormă asupra lui Richard Wagner, de pildă. Doctrinarul erudit Ernest Renan (1823–1892) făcea acelaşi lucru pentru francezi, cu a sa *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (*Istoria generală şi sistemul comparativ al limbilor semitice*), căreia i s-a acordat Prix Volnay în 1847, şi încă şi mai mult, cu *Vie de Jésus* (*Viaţa lui Isus*) (1863), cartea cu cel mai mare succes publicată în

Franţa în tot acest secol, citită cu satisfacţie infatuată de anticlerici şi cu un sentiment copleşitor de vină de către catolici. El era convins că „rasa semită, comparată cu rasa indo-europeană, reprezintă un nivel inferior al naturii umane” – portretul pe care i-l făcea lui Isus, eroul umanist, era dramatic tocmai pentru că îl arăta „imun la aproape toate defectele rasei sale, […] a cărei calitate dominantă era, într-adevăr o delicateţe fără margini”. Teoria lui Renan privind inferioritatea rasială a evreilor şi teoria lui Toussenel despre tertipurile financiare ale evreilor au fost îmbinate cu multă pricepere de către Édouard Drumont în a sa lucrare în două volume masive *La France juive* (*Franţa evreiască*) (1886), cel mai plauzibil studiu antisemit, scris într-un stil sclipitor. Într-o perioadă scurtă a fost publicat în peste o sută de ediţii, permiţându-i să fondeze Liga Antisemită, precum şi cotidianul plin de venin *La Libre Parole* (1889).

Prin urmare, primul strat al antisemitismului de sorginte franceză era pseudoştiinţific. Al doilea strat provenea din invidie. Dacă evreii erau inferiori ca rasă, de ce aveau atât de mult succes? Pentru că înşelau şi conspirau. Copiii evrei din *haute bourgeoisie* reuşeau să ia aproape toate premiile. Mai târziu, Julien Benda avea să scrie: „Triumful fraţilor Benda la *concours général* mi s-a părut a fi sursa principală a antisemitismului pe care aveam să-l resimţim cincisprezece ani mai târziu. Fie că evreii şi-au dat sau nu seama de acest lucru, asemenea succese erau resimţite de alţi cetăţeni francezi ca un act de violenţă.”[808] Fraţii Reinach, de o inteligenţă ieşită din comun, politicianul-avocat Joseph (1856–1921), arheologul Solomon (1858–1932) şi exegetul în studii clasice Théodore (1860–1928), constituiau un alt trio de copii-minune care luau toate premiile. Îi învingeau de fiecare dată pe francezi la jocurile lor academice-culturale. Apoi, în 1892, a izbucnit scandalul Panama, un imens labirint de manipulări financiare şi fraude, în mijlocul căruia s-a aflat unchiul lor, baronul Jacques de Reinach. Moartea lui înconjurată de mister, poate sinucidere, nu a făcut decât să se adauge scandalului şi să dea satisfacţie celor care-i calomniau pe evrei – iată deci că trişau! Scandalul Union Générale din 1882, scandalul Comptoir d’escompte din 1889 – în amândouă fiind implicaţi evrei – au fost doar preludiile care păreau să confirme teoriile privind conspiraţia financiară, aşa cum erau ele prezentate în cartea lui Drumont, dând „jurnaliştilor investigatori” de la *La Libre Parole* ocazia să scrie câte un articol-bombă împotriva evreilor aproape în fiecare zi. După Londra, Parisul era centrul finanţelor europene şi apelul nominal al bancherilor săi era plin de nume evreieşti: Deutsch, Bamberger, Heine, Lippmann, Pereire, Ephrussi, Stern, Bischoffsheim, Hirsch şi Reinach (desigur) – suficiente pentru a merge înainte![809]

Un al treilea strat de antisemitism era cel clerical. Ierarhia romano-

catolică oficială se găsea într-o stare de confuzie în ultimul sfert al secolului al XIX-lea, încleştată în confruntări fără de sfârşit cu statul francez. Exercitau prea puţin control asupra feţelor bisericeşti, şi încă şi mai puţin asupra ordinelor religioase, în special asupra sectei asumpţioniştilor29, aleasă şi pregătită de papalitate pentru „a recreştina Franţa", prin organizarea de pelerinaje la Roma şi la noile centre de miracole, cum era Lourdes. Această sectă religioasă a apărut în 1847, fiind primul ordin care a aplicat metodele specifice lumii marilor afaceri în renaşterea religioasă. Închiriau trenuri speciale pentru a aduna laolaltă mari mulţimi de oameni. Au întemeiat o editură extrem de prosperă, La Bonne Presse, şi un cotidian cu un tiraj de masă, *La Croix* (1883)[810]. Precum călugării dominicani şi franciscani înaintea lor, cu care se asemănau în anumite privinţe, aveau nevoie de un duşman. Şi-au găsit trei, legaţi între ei: protestanţii, francmasonii şi evreii. Conform unei teorii ultracatolice a conspiraţiei, intrigile francmasonilor antedatau cu mult antisemitismul „ştiinţific", manifestându-se în Franţa încă din 1789. O mare parte din folclorul şi ritualurile masonice puteau fi corelate cu Cabala iudaică, asta era ceea ce susţineau nenumăratele broşuri şi cărţi catolice. Şi deoarece mulţi adepţi ai sectei Adormirea Maicii Domnului credeau că numeroşi protestanţi fuseseră evrei disimulaţi şi *marranos* încă din secolul al XVI-lea, nu era greu să legi totul la un loc, într-un trio satanic. Când organizaţia bancară catolică Union Générale s-a prăbuşit în 1882, asumpţioniştii au afirmat că faptul se datora acestei conspiraţii. În anul următor, şi-au înfiinţat ziarul, pentru a lupta împotriva acestei conspiraţii; un an mai târziu, Leon XIII, protectorul lor, a condamnat în mod oficial francmasoneria ca fiind lucrarea diavolului. *La Croix* se voia o publicaţie care lupta „împotriva trioului urii […] care include protestantismul ce vrea să distrugă catolicismul, *sufletul Franţei;* iudaismul, ce vrea să jefuiască bogăţia sa naturală, *trupul Franţei;* francmasoneria, componenta naturală a celorlalte două, care vrea să demoleze *în acelaşi timp trupul şi sufletul Franţei!*"[811]

Pe acest fundal de ură şi calomnie orchestrată, evenimentele din 1881 din Rusia şi consecinţele acestora au dat o lovitură mortală evreimii franceze bine stabilite, acordându-le francezilor obişnuiţi, mai ales celor din Paris, dovezi vii şi vizibile ale existenţei unei „probleme evreieşti". Pe parcursul unei generaţii, Franţa a primit 120.000 de refugiaţi evrei, ceea ce a dus la dublarea evreimii franceze. Evrei săraci, bineînţeles, ashkenazi desigur, corespunzând aparent caricaturii pe care le-o făcuseră Drumont şi ziarul *La Croix*. Mai mult, lor li se alătura un flux continuu de evrei din comunitatea alsaciană, care nu puteau îndura ocupaţia germană. Printre ei – familia Dreyfus, care venise la Paris în 1871, dar păstrase legături de afaceri cu Mulhouse. Erau patrioţi francezi îndârjiţi, aproape fanatici.

Obţinerea unui rang în armata franceză fusese ambiţia de copil a lui Alfred Dreyfus. Pentru el era un motiv de mândrie extraordinară faptul că statul-major fusese reorganizat de curând pentru a avea o bază socială mai largă şi, ca urmare a acestui fapt, el fusese primul evreu căruia i se încredinţaseră sarcini în noul cadru. Dar desigur că patriotismul evreilor alsacieni îşi avea şi partea sa ironică. Ca toţi aceia care aveau cât de cât legături cu germanii, şi aceştia erau persoane suspecte în Franţa anilor 1890; o ţară paranoică, suferind încă de pe urma înfrângerii şi a raptului teritorial, dorind cu disperare să se răzbune şi să-şi recupereze provinciile pierdute, dar temându-se de un atac din partea germanilor. În ianuarie 1894, Franţa a semnat prima convenţie militară secretă cu noul ei aliat împotriva Germaniei, Rusia ţaristă. Acest lucru i-a făcut pe evrei să apară încă şi mai suspecţi în ochii francezilor, căci erau ştiuţi a urî regimul ţarist mai mult decât pe oricare altul. Evreii francezi făceau tot ce puteau ca să dovedească contrariul. Toate sinagogile din Paris au închinat rugăciuni speciale de ziua de naştere a ţarului Alexandru III, cel mai antisemit dintre toţi ţarii. Degeaba. Orice gest patriotic din partea evreilor era primit de antisemiţi cu un cinism implacabil: „Ar face-o, nu-i aşa?”

În iulie 1894, un jucător de noroc mână-spartă, maiorul conte Walsin-Esterhazy, care comanda atunci corpul 74 infanterie, şi-a oferit serviciile ambasadei germane. Luna următoare, i-a înmânat portarului ambasadei o scrisoare (*bordereau*) cuprinzând o listă de documente pe care intenţiona să le predea oficialităţilor în schimbul unei sume de bani. Pe 26 septembrie, lista a ajuns la maiorul Hubert Henry, de la statul-major, departamentul „Statistici” (acoperirea pentru contraspionaj). În ciuda reorganizării sale, la statul-major domnea o adevărată harababură, departamentul Statistici fiind cel mai rău dintre toate. Practic, nimic nu era aici înregistrat, nu exista niciun dosar. Fabrica permanent documente, fără să le înregistreze, adeseori neputând să deosebească falsul de autentic. La un moment dat, departamentul a vândut o veche casă de bani; cumpărătorul a găsit înăuntru documente strict secrete. Un accident caracteristic. Dacă departamentul ar fi avut cât de cât competenţă profesională, afacerea Dreyfus n-ar fi existat niciodată, deoarece Esterhazy era un spion incredibil de incompetent. Toate dovezile interne ale *bordereau*-ului îl indicau pe el ca vinovat. Niciuna nu lăsa să se înţeleagă că infractorul ar fi fost cineva din statul-major. Unele dintre ele chiar îl eliminau complet pe Dreyfus dintre suspecţi. Dar şeful departamentului era colonelul Jean-Conrad Sandherr, alsacian, catolic convertit, care îi ura pe germani şi pe evrei. Când maiorul Henry, alt antisemit, a rostit numele lui Dreyfus, colonelul Sandherr s-a plesnit peste frunte şi a exclamat: „Ar fi trebuit să mă gândesc la asta!”[812]

Totuşi, n-a fost niciun complot antisemit împotriva lui Dreyfus în cadrul armatei. Toţi cei implicaţi au acţionat cu bună-credinţă. Cu o singură excepţie – Henry, care de fapt a contrafăcut dovezi împotriva lui Dreyfus. Necazurile au pornit de la Drumont şi de la asumpţionişti. *La Libre Parole* a publicat un material privind faptul că un ofiţer evreu fusese arestat în secret pentru trădare. Pe 9 noiembrie 1894, cu câteva săptămâni înainte de proces, ziarul proclama că *„toute la Juiverie”* se afla în spatele acestui „*traître*”30. *La Croix* s-a alăturat vânătorii de vrăjitoare. Stupefiaţi, liderii comunităţii evreieşti, care includea cinci generali de armată, au încercat să aplaneze conflictul. Când Dreyfus a fost condamnat şi trimis pe Insula Diavolului, i-au acceptat vina; s-au simţit profund ruşinaţi din pricina ei; voiau să îngroape toată povestea. Familia lui Dreyfus era convinsă de nevinovăţia lui. Dar a angajat avocaţi discreţi, care au început să lucreze în spatele scenei, strângând documente şi sperând să poată găsi dovezi în acest sens. O reacţie tipică şi consfinţită de tradiţie a evreilor în faţa nedreptăţii.

Cu toate acestea, Herzl nu a fost singurul evreu pe care acest episod l-a înfuriat şi l-a provocat să acţioneze. Altul a fost Bernard Lazare (1865–1903), născut Baruch Hagani, un tânăr scriitor simbolist din Nâmes. El credea în asimilarea totală şi era un anarhist în felul său. Acum, pentru prima dată, se simţea obligat să acţioneze în numele unei probleme evreieşti. A început să facă investigaţii, dar a fost refuzat cu răceală de familia Dreyfus. Pe Lazare îl revolta faptul că evreii nu erau mânioşi din pricina celor întâmplate. „Un obicei deplorabil, de pe vremea vechilor persecuţii – scria el – acela de a primi lovituri şi de a nu protesta, de a-şi îndoi spinările, de a aştepta să treacă furtuna şi de a se preface morţi, pentru a nu atrage trăsnetul”. Propriile sale investigaţii l-au convins de faptul că Dreyfus era nevinovat, că fusese victima unei înscenări. La finele lui 1896, a publicat la Bruxelles un pamflet, *Une erreur judiciaire: la vérité sur l’affaire Dreyfus* (*O eroare judiciară: adevărul despre afacerea Dreyfus*). Pentru prima oară, acest pamflet punea problema antisemitismului din perspectiva evreilor: „A fost arestat pentru că era evreu, a fost condamnat pentru că era evreu, vocile dreptăţii şi ale adevărului nu au putut fi auzite în favoarea lui, pentru că era evreu”. Pentru Lazare, Dreyfus era arhetipul martirului evreu:

El întrupează nu numai suferinţele lungi de secole ale poporului martirilor, ci şi agoniile lor de acum. Prin el, îi văd pe evreii care zac în închisorile ruseşti […] Evreii români cărora le sunt refuzate drepturile oricărui om, evreii galiţieni sărăciţi de datorii şi jefuiţi de ţăranii fanatizaţi de preoţi […] Evreii algerieni bătuţi şi prădaţi, imigranţi nefericiţi care mor de foame în ghetourile din New York şi Londra, toţi aceia pe care disperarea îi împinge să-şi afle un adăpost în colţurile îndepărtate ale lumii locuite, unde să poată în sfârşit găsi

acea dreptate pe care cei mai buni dintre ei au invocat-o în numele întregii omeniri[813]. Lazare nu s-a oprit la acest pamflet. El a rugat evrei de frunte să preia cazul şi să depună eforturi pentru revizuirea acestuia. N-a trecut mult până a reuşit să-şi facă un aliat în persoana lui Joseph Reinach, marele avocat evreu, ceea ce a înclinat balanţa în favoarea comunităţii evreieşti; problema devenea serioasă. Mulţi tineri evrei au adoptat cauza, printre aceştia fiind şi Marcel Proust: „Eu am fost primul dreyfusist", scria el, „pentru că m-am dus la Anatole France ca să-l rog să semneze şi el"[814]. Semnătura pe „petiţia intelectualilor" era menită să atragă scriitori de frunte de partea cauzei. Acţiunea a reuşit, în sensul că a trezit interesul unor radicali neevrei – printre ei, Émile Zola, la acea vreme cel mai îndrăgit scriitor al Franţei. A început şi el să investigheze cazul, a scris un articol enorm în apărarea lui Dreyfus şi i l-a dat politicianului în plină ascensiune Georges Clemenceau, care conducea ziarul liberal *L'Aurore*. Clemenceau a venit cu ideea să-l publice pe prima pagină (13 ianuarie 1898) sub titlul „J'Accuse!". Acesta a fost adevăratul început al afacerii Dreyfus. Patru zile mai târziu, izbucneau revolte antisemite în Nantes, care s-au întins în Nancy, Rennes, Bordeaux, Tournon, Montpellier, Marsilia, Toulouse, Angers, Le Havre, Orléans şi în multe alte oraşe. În Franţa, revoltele s-au mărginit la studenţi şi drojdia societăţii, care au spart vitrinele prăvăliilor evreieşti, dar în Alger acestea au durat patru zile, concretizându-se în devastarea întregului cartier evreiesc. Niciun cap al revoltelor nu a fost arestat.

Exact de acest lucru se temuse establishmentul evreiesc în cazul în care Dreyfus devenea o problemă majoră. Dar nimic nu mai putea acum opri polarizarea societăţii. Cerându-i-se să recunoască faptul că făcuse o eroare, armata a refuzat, solidarizându-se de la primul până la ultimul om. Când unul dintre ei, maiorul Picquart, a adus dovezi care-l incriminau pe Esterhazy, s-a pomenit arestat şi condamnat la închisoare. Zola a fost judecat şi forţat să fugă din ţară. În februarie 1898, dreyfusiştii au întemeiat o organizaţie naţională, Liga Drepturilor Omului, al cărei scop era acela de a-l elibera pe Dreyfus. Avându-l în frunte pe scriitorul Charles Maurras, antidreyfusiştii au răspuns cu Liga Patriei Franceze, pentru „a apăra onoarea armatei şi a Franţei". Lazare s-a bătut în duel cu Drumont (niciunul nu a fost rănit); au mai fost cel puţin alte treizeci şi două de dueluri pe marginea acestui caz, un evreu fiind omorât. În Chambre des Députés, în ianuarie 1898, s-a stârnit o adevărată bătaie cu pumnii, în timp ce Jean Jaurès se afla la tribună şi mulţimea urla afară. Diplomatul Paul Cambon, care se întorcea la Paris de la Constantinopol, s-a plâns: „Indiferent ce spui sau faci, eşti etichetat ori ca prieten, ori ca duşman, fie al evreilor, fie al armatei."[815]

Afacerea Dreyfus a convulsionat Franţa timp de un întreg deceniu. A

devenit un eveniment important nu numai în istoria poporului evreu, ci şi în istoria celui francez şi chiar a Europei. Pentru prima dată se manifesta o clasă distinctă de intelectuali – atunci a apărut termenul de intelighenţia – ca o forţă majoră a societăţii europene, în cadrul căreia evreii emancipaţi formau un element important, uneori dominant. Se punea întâia oară o problemă cu totul nouă: cine ne controlează cultura? Proletariatul francez se ţinea, neclintit, deoparte. Mulţimea era formată din studenţi şi mica burghezie. „Mă văd obligat să recunosc", mărturisea Clemenceau, „că muncitorimea nu pare interesată de această problemă"[816]. Dar pentru clasele educate, ea a devenit singurul lucru cu adevărat important în viaţă. O caricatură făcută de Caron d'Ache înfăţişa o sală de mese cu toată mobila făcută ţăndări şi clienţii încăierându-se pe podea: „Cineva tocmai a vorbit de Asta". Societatea pariziană, atât cea aristocrată, cât şi cea burgheză, s-a împărţit în două tabere. Confruntarea a fost în mod repetat descrisă în *Jean Santeuil,* de Proust, în *Adevărul*, de Zola, în *Insula pinguinilor* şi *Domnul Bergeret la Paris*, de Anatole France, în piese de Lavedan şi Donnay, de Charles Maurras, Roger Martin du Gard, Charles Péguy şi Jean Barois[817]. „Faubourg", cartierul aristocrat ale cărui personalităţi de frunte erau ducii de Brissac, La Rochefoucauld şi Luynes, precum şi ducesa d'Uzès, s-a alăturat în mare parte cauzei antidreyfusiştilor; li s-au adăugat mulţi scriitori, ca Paul Valéry şi Maurice Barrès; marele pictor Edgar Degas a intrat în conflict cu toţi prietenii săi evrei. O cercetare a listei cotizanţilor la Liga Patriei Franceze (1899) arăta că peste 70% aveau o educaţie aleasă, printre ei numărându-se (în ordine) studenţi, avocaţi, doctori, profesori universitari, artişti şi oameni de litere; numele includeau optzeci şi şapte de membri de la Collège de France şi de la Institut, şi douăzeci şi şase din cei patruzeci de membri ai Académie Française[818]. Sediul social al antidreyfusiştilor era salonul contesei de Martel, acelaşi care serveşte drept model pentru salonul lui Madame Swann din *În căutarea timpului pierdut* de Proust[819]. Cu toţii credeau cu tărie în existenţa unei organizaţii secrete (mitice) a evreilor, francmasonilor şi ateilor, pe care ei o denumeau „Sindicatul". Prinţul de Polignac îl întreba uneori pe Proust: „Poţi să-mi spui ce mai face bătrânul Sindicat acum?"

De partea dreyfusiştilor era salonul patronat de Madame Geneviève Strauss, modelul pentru ducesa de Guermantes în romanul lui Proust. Născută Halévy, cea mai mare dintre toate familiile evreieşti-protestante din înalta burghezie, cu legături în lumea artelor, muzicii şi literelor[820], ea îşi folosea salonul pentru a pune la cale petiţiile importante ale intelectualilor. Eroul ei era Reinach, care conducea acum campania Dreyfus. Vocea lui, scria Léon Daudet, era „de lemn şi piele, obişnuia să sară din scaun în scaun în căutarea invitatelor cu sâni dezgoliţi, cu galanteria unei gorile satisfăcute de sine". Daudet

însă este o sursă părtinitoare. Proust s-a exprimat mai blând: „Era caraghios, dar simpatic, deşi trebuia să ne prefacem că îl consideram o încarnare a lui Cicero”. O altă amfitrioană a dreyfusiştilor, Madame de Saint-Victor, era cunoscută drept „Doamna revizuirii noastre”. O a treia, Madame Ménard-Dorien (modelul pentru Madame Verdurin a lui Proust), patrona un salon violent de stânga în Rue de la Faisanderie, cunoscut drept „fortăreaţa dreyfusismului”; acolo a fost pentru prima oară formulată teoria conspiraţiei filosemite, privind un complot clerical-militar (şi acesta imaginar). Dar alte amfitrioane, precum Madame Audernon, erau încântate să aibă drept musafiri ambele facţiuni şi să asculte înfruntările de opinii. Întrebată fiind de o rivală care-şi alungase oaspeţii dreyfusişti „Ce faci cu evreii tăi?”, Madame Audernon a răspuns: „Îi păstrez.”[821]

În spatele faţadei sociale începeau să se contureze probleme autentice – şi, pentru evrei, tragice până la urmă. Afacerea Dreyfus era exemplul clasic al unui caz fundamental de simplu de nedreptate preluat de extremiştii de ambele părţi. Drumont şi asumpţioniştii au contribuit la condamnarea lui Dreyfus şi au folosit-o pentru a lansa o campanie împotriva evreilor. Tinerii intelectuali evrei şi ceata lor tot mai numeroasă de aliaţi radicali au început prin a cere dreptate şi au sfârşit prin a căuta victoria totală şi răzbunarea. Făcând aceasta, le-au dat duşmanilor lor o extraordinară probă de forţă intelectuală iudaică şi filosemită. La începutul cazului Dreyfus, antisemiţii, ca întotdeauna în trecut, deţineau toate cărţile puternice, în special în lumea tipăriturilor. Printr-o ironie deloc lipsită de semnificaţie, tocmai legea din 1881 privind presa liberală – care înlătura vechea interdicţie asupra criticării grupărilor religioase şi care avea menirea să expună Biserica Catolică investigaţiilor jurnalistice – a fost aceea care a legalizat tipul vicios de antisemitism promovat de Drumont. Libertatea presei, cel puţin la început, a lucrat împotriva intereselor evreilor (aşa cum avea să facă mai târziu în timpul Republicii de la Weimar). Până la afacerea Dreyfus, singura tentativă a evreilor de a răspunde provocărilor din *La Libre Parole,* o publicaţie intitulată *La Vraie Parole* (1893), s-a dovedit un eşec jenant. La început, presa a fost puternic antidreyfusistă, căci pe lângă publicaţiile antisemite, care circulau în 200.000–300.000 de exemplare, presa populară, *Le Petit Journal* (1.100.000), *Le Petit Parisien* (750.000) şi *Le Journal* (500.000), îşi aducea contribuţia la ordinea deja stabilită[822].

Din 1897, odată cu fondarea unor publicaţii ca *L’Aurore* şi *La Fronde* – un ziar feminist –, evreii şi aliaţii lor au început contraatacul. Aveau, desigur, beneficiul inestimabil al unui caz copleşitor. Dar talentul lor s-a perfecţionat treptat. Era pentru prima oară când evreii laici conlucrau, ca o grupare, pentru a-şi exprima punctul de vedere. Au invocat noile mijloace de comunicare în masă, fotografia şi

cinematograful. Apăreau instantanee ale pogromului din Alger[823]. Încă din 1899, cineastul pionier Georges Méliès a făcut unsprezece scurtmetraje în care prezenta scene de la faţa locului; ori de câte ori erau difuzate, provocau încăierări în rândul publicului[824]. Treptat, dreyfusiştii au început să încline balanţa mediatică în favoarea lor, pe măsură ce erau urmaţi de ziare şi reviste nepărtinitoare. În afara Franţei, au captat pretutindeni opinia publică. În interiorul graniţelor franceze, odată cu creşterea puterii mass-media, influenţa lor politică s-a accentuat. Afacerea ieşea mereu în faţă, datorită unor accidente bizare. Cel mai important dintre acestea, iar pentru dreyfusişti adevărata breşă, a fost moartea violentă a liderului antidreyfusiştilor, Félix Faure, pe 16 februarie 1899. O comoţie cerebrală l-a răpus în timpul unui *flagrante delicto* cu concubina lui, aflată în pielea goală, Madame Steinheil, prăbuşindu-se cu mâna încleştată în părul ei; ţipetele ei îngrozite au alertat subalternii, care s-au repezit la biroul lui, fiind obligaţi să spargă uşa încuiată pe dinăuntru.

După acest accident, frontul antidreyfusiştilor a început să bată în retragere. Dreyfus a fost adus înapoi de pe Insula Diavolului, cu părul alb, bolnav de malarie, abia în stare să mai vorbească. A fost din nou judecat, condamnat încă o dată, dar i s-a oferit graţierea pe care, forţat de familie şi de vechiul establishment evreiesc, a acceptat-o. Cei care profitau de pe urma campaniei Dreyfus, politicienii radicali de tipul lui Clemenceau, noii intelectuali, atât evrei, cât şi neevrei, erau furioşi. „Eram gata să ne dăm viaţa pentru Dreyfus”, scria Charles Péguy mânios, „dar Dreyfus nu o face”[825]. De ce s-o facă? Părea să-şi fi dat seama, împreună cu mulţi evrei în vârstă, că acest caz, împins tot mai mult până la limita lui extremă, nu putea decât să instituţionalizeze antisemitismul în Franţa. Conform lui Léon Daudet, Dreyfus le spunea fanaticilor care se aflau de partea lui: „N-am avut nicio clipă de linişte de când am părăsit Insula Diavolului”, sau „Dacă nu tăceţi cu toţii, am să mărturisesc”[826]. Chiar ar fi remarcat, cu o amară ironie tipic evreiască: „Nu iese fum fără foc, doar ştiţi bine”. Dar noua putere a cuvântului scris, în alianţă cu stânga radicală, nu mai putea fi stăpânită. Cerea răzbunare, victorie totală. Şi le-a avut pe amândouă. Asumpţioniştii au fost alungaţi din Franţa. Stânga a obţinut un succes electoral răsunător în 1906. Dreyfus a fost reabilitat şi numit general. Picquart a sfârşit prin a fi ministru de război. Statul, aflat de-acum în mâinile dreyfusiştilor, a lansat o campanie distrugătoare împotriva Bisericii. Deci cei care au câştigat au fost extremiştii, atât în crearea acestei afaceri, cât şi în obţinerea victoriei[827].

Dar trebuia plătit şi un preţ, iar cei care l-au plătit până la urmă au fost tot evreii. Antisemitismul a fost instituţionalizat. Liga lui Charles Maurras a devenit, după războiul din 1914–1918, o mişcare

profascistă, antisemită, care a constituit cel mai ticălos element din regimul de la Vichy, între 1941 şi 1944, contribuind la trimiterea la moarte a sute de mii de evrei francezi, atât nativi, cât şi refugiaţi, după cum vom vedea mai departe. Victoria dreyfusiştilor a încetăţenit în minţile multor francezi faptul că presupusa conspiraţie evreiască era un fapt incontestabil. Nu e nevoie să spunem că nu exista nicio conspiraţie, în orice caz nu una evreiască. Joseph Reinach, care nu numai că l-a răzbunat pe clientul său, dar a şi scris prima relatare completă a întregii afaceri, nota în ultimul său volum, al şaselea, cât de mult deplângea şi se temea de excesele propriilor săi suporteri[828]. Nu exista nicio eminenţă cenuşie. Cel mai apropiat de acest calificativ era Lucien Herr, bibliotecar la École Normale Supérieure, o instituţie de învăţământ ultraelitistă, dar el era elementul central al unui cerc protestant, nu evreiesc[829]. Cu toate acestea, demonstraţia făcută de forţa intelectuală evreiască în contextul acestei afaceri, uşurinţa cu care autorii evrei păşeau acum pe scena intelectuală franceză, faptul că nouă zecimi din vasta literatură acumulată în jurul afacerii era dreyfusistă, toate aceste elemente i-au tulburat pe francezi, care în general simpatizau cu punctul de vedere al evreilor. În jurnalele romancierului protestant André Gide există un pasaj semnificativ, notat pe 24 ianuarie 1914, referitor la prietenul său Léon Blum, liderul tinerilor dreyfusişti evrei, iar mai târziu prim-ministru al Franţei:

Aparenta lui hotărâre de a arăta o preferinţă pentru evreu şi de a fi mereu interesat de soarta lui [...] derivă în principal din faptul că Blum consideră rasa iudaică drept superioară, chemată să domine după ce atât de mult timp a fost dominată, şi consideră că este de datoria lui să contribuie la triumful acesteia, să o ajute din toate puterile [...] Va veni o vreme, crede el, care va fi epoca evreului; în acest moment, este important pentru evreu să-şi afirme şi să-şi stabilească bine superioritatea în toate categoriile, în toate domeniile, în toate compartimentele artei, cunoaşterii şi industriei. Gide însă a dat glas şi obiecţiei sale cu privire la faptul că evreii ajunseseră să domine cultura franceză; de ce nu puteau evreii să scrie în altă limbă – de ce trebuiau să scrie în franceză?

În Franţa zilelor noastre, există o literatură iudaică ce nu este literatură franceză [...] Căci ce importanţă are pentru mine că literatura ţării mele se îmbogăţeşte, dacă acest lucru se petrece cu preţul semnificaţiei ei? Ar fi cu mult mai bine ca, atunci când ajunge să nu mai aibă suficientă putere, francezul să se facă nevăzut, decât să lase o persoană neîndemânatică să joace în locul lui şi în numele lui[830]. Exact genul de argumentaţie de care începea să se teamă şi Herzl. De fapt, îngrijorarea pentru opoziţia pe care evreii o stârneau împotriva lor prin masiva şi extrem de reuşita lor intrare în cultura

europeană a fost forţa care l-a îndemnat pe Herzl să se îndrepte spre sionism încă înainte de a-l vedea pe Dreyfus degradat, în acea dimineaţă de ianuarie în 1895. Căci în Viena, oraşul său natal, „invazia" evreilor în cultura locală era şi mai impresionantă decât în Franţa, şi mult mai amarnic antipatizată. El însuşi făcea parte din ea.

Herzl este una dintre cele mai complexe figuri din istoria evreilor. Ca şi în cazul lui Disraeli, comportamentul său teatral, ostentativ ascundea profunzimi tragice. Documentaţia în legătură cu el este enormă, deoarece el a păstrat fiecare bucăţică de hârtie pe care a scris, indiferent ce, chiar şi chitanţe şi bilete[831]. S-a născut la Budapesta, în 1860; tatăl lui, un bancher aproape milionar, a pierdut totul în Marea Criză din 1873; mama lui, o umanistă şi o naţionalistă germană, era cea puternică, „Mama Grachilor", cum era poreclită. Familia susţinea că este de origine sefardă, într-o ţară în care *Ostjuden* era cel mai jignitor calificativ; dar desigur că erau ashkenazi (din Silezia), ca aproape toţi ceilalţi evrei. Educaţia evreiască a lui Herzl era destul de precară. Nu a învăţat niciodată ebraica sau idiş. Bar mitzva lui se numea „confirmare". A crescut cu aspiraţia asimilării totale. Scopul său în viaţă era acela de a deveni un dramaturg de succes. S-a însurat cu Julie Naschauer, fiica unui petrolist milionar, care i-a adus o zestre considerabilă, oferindu-i posibilitatea să trăiască în tihnă şi să se ocupe de scris. Întotdeauna era îmbrăcat extrem de elegant. Purta o barbă asiriană neagră, bogată; ochii lui negri sclipeau romantic. Trecând într-o zi pe lângă Burgtheater din Viena, însoţit de tânărul Arthur Schnitzler, s-a lăudat: „Într-o bună zi, voi pătrunde şi eu aici". Dar nu arăta câtuşi de puţin ca un dramaturg austriac; ci ca un *nasi,* un prinţ al lui Iuda. Martin Buber scria că înfăţişarea lui „era luminată de aerul lui Mesia". „Mâna providenţei", nota ateul Max Nordau. Iar Franz Rosenzweig spunea că „dovedea faptul că Moise a fost o persoană reală"; Freud susţinea că l-ar fi visat pe acest om remarcabil cu mult înainte de a-l fi întâlnit[832]. Alţii aveau păreri mai puţin flatante. Vărul său Raoul Auernheimer zicea că „arăta ca un şeic arab jignit".

Herzl încerca să compenseze aspectul său fizic cu tot felul de glume antisemite deşucheate. Din Ostende le scria părinţilor săi: „Mulţi evrei vienezi şi budapestani pe plajă. Restul vilegiaturiştilor foarte plăcuţi." „Ieri *grande soirée* la Treiteli", scria din Berlin. „Treizeci sau patruzeci de evreiaşi şi evreicuţe, urâţi cu toţii. Un tablou nu prea consolator". Evreii vienezi s-au specializat în umor macabru şi ironic şi în batjocuri antisemite. Când prim-ministrul austriac Eduard Taafe l-a întrebat pe galiţianul Joseph Bloch, membru al parlamentului, dacă prinţul-arhiepiscop de Olmütz, dr. Theodor Cohen, s-a convertit cumva, i s-a răspuns: „Nu vă faceţi griji, domnule prim-ministru, dacă ar mai fi evreu nu s-ar mai numi Cohen." „Antisemitismul nu a început să aibă

succes decât atunci când au pus evreii umărul."[833] Unii evrei se fereau în mod deliberat să aibă copii, pentru a „nu le lăsa moştenire problema". Alţii, ca Herzl însuşi, erau de părere că trebuiau botezaţi. „Eu unul nu m-aş converti niciodată", scria el, dar sunt în favoarea convertirii. Pentru mine, chestiunea este închisă, însă mă preocupă în mod deosebit pentru fiul meu. Mă întreb dacă am dreptul să-i amărăsc şi să-i înnegurez viaţa, aşa cum a fost a mea, amărâtă şi înnegurată [...] Deci băieţii evrei trebuie botezaţi înainte de a ajunge la vârsta la care să fie nevoiţi să dea singuri socoteală şi înainte ca această convertire să fie socotită o slăbiciune din partea lor. Ei trebuie să se piardă în mulţime[834]. Dar putea oare un evreu să se piardă în mulţime? În lumea germanică, antisemitismul avea încă un fundament religios feroce, în special în sud; la nivelul maselor, era încă simbolizat de *Judensau*. Dar cu cât urcai mai mult pe scara socială, cu atât devenea mai laic, mai cultural şi mai rasial; deci botezul nu avea niciun efect. În secolul al XIX-lea, ura germanilor faţă de evrei a căpătat un fundament popular (*völkisch*). A început cu revoltele naţionaliste împotriva lui Napoleon. Primul eveniment semnificativ în acest sens a fost adunarea populară a *Burschenschaften* germani (o mişcare a studenţilor), la castelul Wartburg, în 1817, pentru a arde cărţile „străine" care, se susţinea, „otrăvesc cultura poporului" (*Volk*)[835]. Această ideologie, care treptat a devenit predominantă în Germania şi Austria în secolul al XIX-lea, făcea o distincţie clară între „cultură" (benignă, organică, naturală) şi „civilizaţie" (coruptă, artificială, sterilă). Fiecare cultură avea un suflet, iar sufletul era influenţat de peisajul local. Cultura germană, aşadar, era într-o duşmănie permanentă cu civilizaţia, care era cosmopolită şi străină. Cine reprezenta principiul civilizaţiei? Ei bine, singura seminţie care nu avea ţară, peisaj şi cultură proprii: evreii! Argumentul acesta era tipic pentru cei care se legau de evrei, indiferent ce ar fi făcut aceştia. Dacă evreii practicau cu obstinaţie iudaismul de ghetou, erau venetici exact din această pricină; dacă se laicizau şi se „luminau", deveneau parte din civilizaţia venetică. Respingerea populară (*völkisch*) a evreilor a cunoscut multe forme. A creat o mişcare de tineret care străbătea provincia germană; membrii ei zdrăngăneau la ghitară, cântau cântece în jurul focurilor de tabără şi îi respingeau pe evrei, care au fost nevoiţi să-şi alcătuiască o mişcare a lor. Au cucerit clasa studenţilor, un element tot mai important în societatea germană; i-au alungat pe evrei din cluburile lor – Herzl a fost „casat" din clubul său înainte de a se putea retrage din proprie iniţiativă – şi refuzau până şi să se dueleze cu ei, pe motiv că evreii nu aveau ce „onoare" să piardă. Au pus bazele unei mişcări conservatoare, străMoaşa Verzilor, care respingea industria şi marile finanţe (Rothschilzii) şi, mai ales, oraşele mari în continuă expansiune, terenuri unde prosperau evreii

cosmopoliţi: Berlin şi Viena erau în mod deosebit detestate în popor ca „oraşe evreieşti”. Biblia lor era *Land und Leute* (*Locuri şi oameni*) de Wilhelm Heinrich Riehl, profesor la Universitatea din München şi curator de muzeu, care voia să restaureze tipul medieval de oraş mic şi să scape de proletariatul „dezrădăcinat” (insulta preferată de el), în special de muncitorii migratori şi, mai ales de evrei, care au creat marile oraşe, „cavoul germanismului”.

Antisemitismul de stil *Volk* avea un cap de hidră, contradictorie, necoordonată, ubicuă. Includea multe romane care aveau ca subiect viaţa de la ţară, ca de exemplu *Der Büttnerbauer* (*Ţăranul dogar*), 1895, de Wilhelm von Polenz, şi *Der Werwolf* (*Pricoliciul*), 1910, de Hermann Lons, în care evreii erau descrişi ca nişte intermediari şi dealeri lipsiţi de scrupule, care-i înşelau pe ţărani şi le furau pământurile; Uniunea Fermierilor Germani era puternic antisemită. Includea o serie întreagă de istorici, în frunte cu Heinrich von Treitschke, care-i acuza pe evrei de o intruziune venetică şi distructivă în dezvoltarea istorică „naturală” a Germaniei, fiind primul care a impus în cercurile academice o atitudine plină de respect faţă de antisemitism. Includea oameni de ştiinţă şi pseudooameni de ştiinţă, care aplicau în mod eronat opera lui Charles Darwin, creând „darwinismul social” – rasele se luptă între ele pentru a supravieţui cea „mai puternică”; Alfred Krupp a sponsorizat un concurs de eseuri pe tema aplicării darwinismului social la politica de stat, câştigătoare fiind acele lucrări ce promovau politici severe de păstrare a poporului (*Volk*), cum ar fi trimiterea evreilor şi a altor naţii „degenerate” pe front, drept carne de tun. Includea un nou element al neopăgânismului german. Astfel, Paul de Lagarde respingea creştinismul care fusese inventat din ticăloşie de evreul Sfântul Pavel, dorind să-l înlocuiască printr-o religie specifică poporului german, care s-ar afla în fruntea unei cruciade de alungare de pe sfântul pământ german a evreilor, cu toată conspiraţia lor materialistă internaţională; de Lagarde prevedea un armaghedon germano-evreiesc. Să mai adăugăm cercul format în jurul lui Richard Wagner, care a dominat o mare parte din scena muzicală germană din anii 1870; membrii săi au absorbit textele teoretice legate de rasă ale lui Gobineau şi, mai târziu, ale lui Houston Stewart Chamberlain, şi au formulat o comparaţie artistică – ce a exercitat o mare influenţă – între „puritatea” culturii populare germano-păgâne şi putreziciunea infestată de spiritul iudaic a ideii cosmopolismului.

Violenţa cu care erau prezentate aceste opinii era înspăimântătoare. De Lagarde, al cărui nume originar era Bötticher, cerea declanşarea unei campanii fizice împotriva „paraziţilor” evrei: „Cu trichina şi bacilii nu negociezi, şi nici nu pot fi educaţi. Ei trebuie exterminaţi cât mai repede şi mai temeinic cu putinţă”. Wagner susţinea de asemenea pieirea evreilor – *Untergang*. „Eu văd în rasa evreiască duşmanul

înnăscut al omenirii pure şi a tot ce este nobil în ea; este sigur că noi, germanii, vom pieri înaintea lor, iar eu, ca un om iubitor de artă, sunt probabil ultimul german care ştie cum să ţină piept iudaismului ce a început să pună stăpânire pe tot". Aceste cuvinte le-a scris în *Religie şi artă* (1881), publicată în anul în care marile pogromuri ruseşti împingeau încă un val de refugiaţi *Ostjuden* în Europa Centrală. Wagner a jucat un rol important în intensificarea antisemitismului, în special în rândul clasei de mijloc şi al celei superioare, nu numai prin reputaţia sa, ci şi pentru că susţinea, în mod repetat şi cu numeroase exemple, faptul că evreii „cucereau" tot mai mult citadela culturii germane, în special în muzică. Chiar şi aşa-numitele lor „genii", insista Wagner – oameni ca Giacomo Meyerbeer, Mendelssohn sau Heine însuşi –, nu erau creatori în adevăratul sens al cuvântului; între timp, o armată întreagă de intermediari evrei preluau presa critică, activitatea editorială, teatrele şi operele, galeriile şi agenţiile de artă. Scrierile lui Wagner au fost cele care au provocat revărsările de furie ale lui Eugen Dühring, care pe tot parcursul anilor 1880 a publicat o serie de atacuri rasiale la adresa evreilor, care s-au bucurat de un public larg; „problema evreiască", declara el, ar trebui „rezolvată" prin „ucidere şi extirpare".

Atacurile veneau de pretutindeni: din partea stângii, din partea dreptei, de la aristocraţi şi populişti, din partea industriei şi a fermelor, din partea academiei şi a drojdiei societăţii, din partea muzicii, a literaturii şi, nu mai puţin, din partea ştiinţei. Ce puteau să facă evreii în această situaţie? Era oare evreitatea, după cum remarcase Heine cu amărăciune, o boală incurabilă, care sfida orice tratament? Evreii erau atacaţi indiferent dacă erau activi ori pasivi. „Erai liber să alegi", scria Arthur Schnitzler, „să fii insensibil, obtuz ori obraznic, sau să fii exagerat de sensibil, timid, şi să suferi de mania persecuţiei"[836]. În lumina marilor pogromuri din Rusia, între 1881 şi 1882, un evreu rus, Leon Pinsker, a scris o carte numită *Autoemanciparea* (1882), în care asimilarea era eliminată ca fiind imposibilă în cele din urmă, deoarece, din orice punct de vedere ar fi privit, evreul putea să fie, şi era, atacat: „Pentru cei vii, evreul este un om mort; pentru băştinaşi, un străin şi un venetic; pentru cei avuţi, un cerşetor; pentru cei săraci, un exploatator şi un milionar; pentru patriot, un apatrid; pentru toate clasele, un rival mult urât."[837] Evreii vienezi ştiau acest lucru mai bine decât oricine altcineva. După cum avea să se exprime cu atâta elocinţă Jakob Wassermann, evreii nu aveau cum să răspundă concret la antisemitismul în forma sa proteică:

Inutil să cauţi să rămâi în anonimat. Se zice: laşul se ascunde, împins de conştiinţa lui ticăloasă. Zadarnic să te amesteci printre ei şi să le întinzi mâna. Se spune: de ce-şi ia asemenea libertăţi cu arivismul lui evreiesc? În zadar să-ţi păstrezi credinţa, când îi ai pe ei

camarazi de arme sau trăieşti alături de ei în oraş. Se spune: este un cameleon, poate să-şi ia orice formă, orice culoare. Inutil să-i ajuţi să rupă lanţurile sclaviei. Se spune: fără îndoială că scoate un profit de-aici. Zadarnic să contracarezi otrava[838]. Starea de disperare tot mai accentuată printre evreii asimilaţi a fost şi mai mult adâncită de pătrunderea antisemitismului în politică. În anii 1870, antisemitismul a fost alimentat de criza financiară şi de scandaluri; în anii 1880, prin sosirea maselor de *Ostjuden* care fugeau din teritoriile ruseşti; în anii 1890, a devenit o prezenţă parlamentară, ameninţând cu legi antievreieşti. În 1879, pamfletarul anarhist hamburghez Wilhelm Marr a introdus termenul de „antisemitism" în vocabularul politic, prin fondarea Ligii Antisemite. În acelaşi an, Adolf Stoeker, predicatorul de la curtea berlineză, a convins micul său Partid Social-Creştin să adopte o platformă antisemită. Primul Congres internaţional antisemit s-a întrunit la Dresda, în 1882; au fost şi alte asemenea întruniri la Kassel (1886) şi Bochum (1889). În acelaşi timp, Karl Lueger, creştin socialist şi radical, punea pe picioare o mişcare antisemită la Viena şi în jurul oraşului. În 1886, Germania l-a ales pe primul său deputat antisemit oficial; în 1890, existau deja patru asemenea deputaţi; în 1893, şaisprezece. În 1895, antisemiţii formau practic majoritatea în dieta inferioară, iar la Viena, Lueger deţinea cincizeci şi şase de locuri, faţă de cele şaptezeci şi unu ale liberalilor. Din multe oraşe de limbă germană soseau rapoarte privind atacuri fizice asupra evreilor şi despre studenţi antisemiţi care îi împiedicau pe profesorii evrei să-şi ţină cursurile.

Pe acest fond tot mai ameninţător, Herzl a început să-şi abandoneze poziţia asimilaţionistă. Înainte de asta, reflectase la tot felul de idei nebuneşti de acceptare a evreilor în societatea neevreiască. Una dintre acestea privea iniţierea unui program de reeducare socială a evreilor, pentru a le forma ceea ce el numea „un simţ delicat, *extrem de sensibil* al onoarei şi alte asemenea calităţi". Altă idee privea un pact cu papalitatea, în urma căruia papa ar conduce o campanie împotriva antisemitismului, în schimbul unei „mişcări masive de convertire benevolă şi onorabilă a evreilor la creştinism"[839]. Dar toate aceste planuri au părut curând inutile în faţa accentuării urii antisemite. Herzl s-a apucat să scrie o piesă de teatru, *Das neue Ghetto* (*Noul ghetou*), unde arăta cum noile ziduri de prejudecăţi care îi înconjurau pe evrei le înlocuiseră pe cele vechi, de piatră. Sejurul lui în Franţa i-a alungat orice rază de speranţă. Ca şi alţi evrei germani cultivaţi, Herzl considerase întotdeauna Franţa o citadelă a toleranţei. În practică însă, a descoperit că şi ţara aceasta era străbătută de antisemitism, iar mesajele sale din Paris reflectau neliniştea lui crescândă[840]. Apoi a urmat acea scenă cumplită de la École Militaire. Herzl vedea întotdeauna lucrurile, bune sau rele, în termeni extrem de dramatici:

drama îngrozitoare a degradării lui Dreyfus şi vocea sa solitară care îşi rostea fără de speranţă nevinovăţia l-au făcut pe Herzl să se hotărască. Nu era oare Dreyfus victima arhetipală în noul ghetou? Dacă până şi Franţa se ridica împotriva evreilor, unde mai putea evreul să găsească îngăduinţă în Europa? Parcă pentru a întări acest aspect, Camera Deputaţilor franceză a respins cu o majoritate strânsă (268 la 208) o moţiune antisemită care le interzicea evreilor accesul la funcţii publice.

În 1895, Herzl nu avea cum să prevadă victoria dreyfusiştilor. Privind în urmă din perspectiva unui secol întreg, putem acum identifica anii 1890 ca fiind punctul culminant al unui val de antisemitism european provocat de năvala de refugiaţi din calea ororilor din Rusia, care a fost mai puţin irezistibil decât părea la acea vreme. Dar Herzl nu a beneficiat de acest avantaj. Antisemiţii păreau atunci să câştige. În mai 1895, Lueger a devenit primarul Vienei. Găsirea unui refugiu alternativ pentru evreii care, din cât se părea, aveau curând să fie alungaţi din întreaga Europă se dovedea o necesitate imperioasă. Evreii trebuiau să aibă o patrie a lor!

În iarna 1895–1896, Herzl a terminat de scris *Der Judenstaat*, o sinteză a obiectivelor sale. Primele fragmente au fost publicate la Londra, în *Jewish Chronicle,* pe 17 ianuarie 1896. Cartea nu avea mai mult de optzeci şi şase de pagini, iar apelul pe care-l făcea era foarte simplu:

Suntem *un popor, un singur popor*. Am încercat peste tot să ne integrăm în comunităţile naţionale care ne înconjoară şi să ne păstrăm doar credinţa. Nu ni se îngăduie să facem acest lucru. […] Degeaba ne străduim să sporim gloria patriilor noastre prin realizări în artă şi în ştiinţă, iar bogăţiile lor prin contribuţiile noastre la comerţ. […] Suntem denunţaţi drept străini […] Măcar de ne-ar lăsa în pace. […] Dar nu cred că o vor face. Drept urmare, Herzl a propus ca evreilor să li se acorde dreptul de suveranitate asupra unei bucăţi de pământ suficient de mare ca să-i primească pe toţi. Indiferent unde. Putea să fie în Argentina, unde baronul milionar Maurice de Hirsch (1831–1896) aşezase şase mii de evrei într-o serie de colonii agricole. Sau putea fi Palestina, unde existau deja colonii asemănătoare, finanţate de clanul Rothschild. Ceea ce conta era acceptul din partea opiniei publice evreieşti; iar ea era dispusă să primească ceea ce i se oferea. Scrierea lui Herzl a fost publicată sub formă de carte în februarie 1896, la Viena. Ulterior, a cunoscut optzeci de ediţii în optsprezece limbi[841].

Odată cu *Der Judenstaat,* Daniel Deronda a părăsit paginile ficţiunii şi a păşit pe scena istoriei. „Scena” este cuvântul corect. Herzl n-ar fi putut niciodată să joace rolul omului de stat evreu sobru şi prudent, de tip Maimonide, schimbând evenimentele prin cuvinte cuminţi de

înţelepciune. El a introdus în politica mondială a evreilor arta actoriei, singura artă care îl interesa cu adevărat. El era impresarul-actor într-o producţie viitoare, întoarcerea lui Israel într-o ţară a făgăduinţei, şi deşi planul lui era direct şi simplu, tot felul de detalii glorioase i se îngrămădeau în minte şi erau trecute în însemnările sale. O „expediţie" extraordinară va fi organizată pentru „a pune stăpânire pe pământul promis". Se va elabora o constituţie aristocratică, bazată pe aceea a statului veneţian. Primul doge ales va fi un Rothschild, probabil cu Hirsch vicepreşedinte. Vor exista pieţe somptuoase, asemănătoare cu Piazza San Marco, sau Palais Royal. Herzl a schiţat chiar ceremonia de încoronare, până la regimentul de cavalerie de gardă care va primi numele lui, cuirasierii- Herzl. Vor fi mutate şi reclădite acolo întregi cartiere evreieşti istorice. Vor exista teatre internaţionale, circuri, café-concerts, un mare bulevard plin de lumini, ca Champs-Elysées, şi mai ales o operă de stat: „Gentlemenii în fracuri, doamnele îmbrăcate cât mai elegant posibil. […] Voi sprijini de asemenea procesiuni maiestuoase cu ocazia marilor festivaluri". O bună parte dintre fanteziile sale erau inspirate, nici mai mult, nici mai puţin, de Wagner, la ale cărui opere Herzl se ducea cu regularitate în acea perioadă. „Doar în serile în care nu se juca Wagner aveam îndoieli cu privire la corectitudinea ideii mele". Următorul exod spre Ţara Făgăduinţei – spunea el cu emfază – „se compară cu acela al lui Moise, aşa cum se compară o piesă din marţea de lăsata Secului cu o operă de Wagner!"[842] Exista în toată această poveste o urmă din fanteziile lui Disraeli, erau momente în care Herzl amintea de punerile în scenă meschine ale lui Mordecai Noah.

Unele dintre trăsăturile histrionice ale lui Herzl l-au caracterizat până la capătul zilelor. De pildă, insista ca toate întrunirile sioniste publice să fie ceremonioase şi formale, delegaţii trebuind să poarte ţinută de seară, chiar dacă ele aveau loc la unsprezece dimineaţa. El însuşi se îmbrăca pretenţios, cu melon bine periat, mănuşi albe, frac impecabil, atunci când se ducea undeva în calitate de reprezentant al sionismului, şi insista ca toţi evreii care-l însoţeau să aibă aceeaşi ţinută. Făcea parte din efortul lui de a demola vechea imagine a evreului de ghetou, jalnic, cu mers târşâit, îmbrăcat în caftan. Îşi organiza întrunirile şi conferinţele cu aplomb şi precizie. Dar exuberanţa lui teatrală s-a stins treptat, confruntată cu imensitatea sarcinii ce-i stătea în faţă. Semnele tragediei au devenit şi mai evidente atât în viaţă, cât şi pe chipul lui.

Herzl pornea de la premisa că statul evreiesc se va alcătui în acelaşi fel în care se făcuseră toate lucrurile în timpul exilului: prin intermediul evreilor bogaţi din vârful piramidei, care decideau care era cea mai bună soluţie pentru restul evreimii şi o şi impuneau. Dar a descoperit curând că acest lucru era imposibil. Peste tot în Europa

civilizată, comunităţile evreilor se opuneau unei asemenea idei. Rabinii ortodocşi îl denunţau sau îl ignorau. Pentru evreii reformişti, faptul că el abandonase ideea asimilării ca fiind lipsită de speranţă constituia negarea a tot ceea ce reprezentau ei. Cei bogaţi erau indiferenţi sau se manifestau de-a dreptul ostil. Lordul Rothschild, cel mai important personaj al evreimii mondiale, a refuzat să-l primească şi, mai rău chiar, şi-a declarat în mod public refuzul. La Paris, Edmund de Rothschild, care administra cele nouă mici colonii deja existente în Palestina, a acceptat totuşi să-l vadă (pe 19 iulie 1896), dar i-a spus răspicat că, în opinia lui, planurile grandioase ale lui Herzl nu numai că erau irealizabile, ci aveau să pună în pericol şi modestul progres care se obţinuse până atunci. Deviza lui era: „Nu trebuie să avem ochi mai mari decât ne este stomacul". L-a primit şi baronul Hirsch, dar l-a concediat ca pe un teoretician ignorant. I-a spus lui Herzl că planurile de colonizare aveau nevoie de muncitori agricoli buni: „Toate nenorocirile ni se trag de la evreii care vor să urce prea sus. Avem prea mulţi intelectuali!" Dar şi intelectualii îl respingeau pe Herzl, mai ales în oraşul de baştină al profetului, Viena. Circula o glumă: „Noi, evreii, am aşteptat două mii de ani statul evreiesc, şi tocmai mie a trebuit să mi se întâmple asta?" Chiar şi ziarul lui Herzl, *Neue Freie Presse,* era deosebit de ostil. Moritz Benedikt (1849–1920), reprezentând puterea financiară a ziarului, avertiza supărat: „Niciun individ nu are dreptul să-şi asume extraordinara responsabilitate morală de a declanşa această avalanşă. Ne vom pierde ţara în care ne aflăm înainte de a întemeia un stat evreiesc."[843]

Erau însă şi excepţii: Nathan Birnbaum, de pildă, liderul studenţilor evrei vienezi, cei care creaseră cuvântul „sionism" în 1893. Rabinul-şef ashkenaz al Imperiului Britanic, Hermann Adler, îl compara pe Herzl cu Deronda (Herzl încă nu citise cartea); rabinul-şef al Vienei, Moritz Gudemann, era sceptic în privinţa ideii, însă îi spunea lui Herzl: „Poate că tu eşti cel ales de Dumnezeu". Dar şi mai important era Max Nordau (1849–1923), filosoful care obţinuse un succes extraordinar în 1892 cu cartea sa *Entartung* (tradusă drept *Degeneration* şi publicată la Londra în 1895), care diagnostica maladia epocii. Privind antisemitismul ca pe unul dintre simptomele sale, îi spunea lui Herzl: „Dacă tu eşti nebun, atunci suntem nebuni amândoi – contează pe mine!"[844] Nordau a fost cel care a subliniat că, pentru a evita vreun conflict cu turcii, termenul de *Judenstaat* trebuia înlocuit cu *Heimstätte* („cămin", „loc de baştină"), redat ulterior în engleză drept *national home* („patrie") – o distincţie importantă pentru a obţine acceptarea acestui demers. Tot Nordau a fost cel care a elaborat o mare parte a programului practic al sionismului timpuriu.

Cu toate acestea, Herzl şi-a dat seama destul de repede că dinamica iudaismului nu va veni din partea elitelor occidentalizate, ci de la cei

săraci, de la masele numeroase de *Ostjuden,* o populaţie despre care nu ştia nimic atunci când şi-a început campania. Prima dată când a descoperit acest lucru a fost când s-a adresat unei adunări de evrei nevoiaşi, dintre cei refugiaţi, în East End, la Londra. „Omul oamenilor mărunţi", îl numeau ei; „Stând pe podium […] am fost cuprins de o senzaţie ciudată. Vedeam şi auzeam cum se naşte propria mea legendă". Nu a trecut mult până a devenit o figură mitică printre nevoiaşii din Europa răsăriteană. David Ben Gurion (1886–1973) îşi aduce aminte că, pe vremea când era un băietan de zece ani în Polonia aflată sub stăpânirea rusă, auzea şoptindu-se în jurul său: „A sosit Mesia, un bărbat înalt şi chipeş, un om învăţat din Viena, un doctor, nici mai mult, nici mai puţin". Evreii nu-şi puteau permite să jongleze cu alternativele, nu se puteau considera ruşi, nici măcar polonezi. Ştiau că sunt evrei şi doar evrei – stăpânii lor ruşi nu-i lăsau nicio clipă să uite acest lucru –, şi ceea ce părea să le ofere Herzl era singura lor şansă de a deveni cetăţeni adevăraţi, undeva în lume. Pentru Chaim Weizmann (1874–1952), la acea vreme student în anul doi în Berlin, propunerile lui Herzl „au căzut ca o lovitură de trăsnet". La Sofia, rabinul-şef l-a proclamat fără ezitare ca fiind Mesia. Pe măsură ce veştile se răspândeau, Herzl s-a pomenit vizitat de evrei surescitaţi, îmbrăcaţi sărăcăcios, veniţi din colţuri îndepărtate, spre disperarea soţiei sale rafinate, căreia nu i-a trebuit mult să deteste până şi cuvântul sionism. Şi totuşi, aceştia erau bărbaţii care aveau să ajungă infanteriştii, subofiţerii şi ofiţerii în legiunea sionistă; Herzl i-a numit „armata mea de *shnoreri*".

„Armata" s-a întâlnit public pentru prima dată pe 29 august 1897, în marea sală a cazinoului municipal din Basel[845]. S-a autointitulat Primul Congres Sionist şi a inclus delegaţi din şaisprezece ţări. Erau oameni săraci în marea lor majoritate. Herzl a trebuit să finanţeze congresul din buzunarul său. Dar cel puţin i-a determinat să se îmbrace cuviincios: „La sesiunea de deschidere a congresului, trebuie purtate haine negre de sărbătoare şi cravate albe". Astfel gătiţi, ei l-au primit cu străvechiul strigăt evreiesc: *„Iehi Hameleh!"* („Trăiască regele!"). Mulţi evrei cu putere au încercat să împiedice întrunirea – *Neue Freie Presse* a refuzat să relateze evenimentul, acordând în schimb atenţie unei convenţii a croitorilor evrei din Oxford, care dezbăteau moda potrivită pentru bicicliste. Herzl însă ştia ce făcea: pentru primul său congres, a atras corespondenţi speciali de la douăzeci şi şase de ziare. Când în 1898 a avut loc al doilea congres, care s-a deschis pe acordurile tulburătoare ale uverturii din *Tannhäuser* de Wagner, era deja o instituţie bine stabilită. Herzl avea locotenenţii săi destoinici, pe lângă credinciosul Nordau, care redacta documentele strategice. Printre cei prezenţi era şi un comerciant de cherestea din Köln, Daniel Wolffsohn, care avea să-l urmeze la

conducerea organizaţiei. După congresul din 1898, a început să se afirme şi Weizmann. Aceşti oameni, spre deosebire de Herzl, cunoşteau foarte bine evreimea răsăriteană. Wolffsohn a ales culorile alb şi albastru pentru steagul sionist, „culorile şalului nostru de rugăciune". Ei înţelegeau curentul religios şi cel politic în sânul maselor de evrei. Weizmann se lupta deja cu asalturile furioase din partea opozanţilor socialişti din cadrul mişcării studenţilor evrei, remarcând: „Monsieur Plehanov, nu eşti ţarul."[846] Ideea lor era de a-l ţine pe Herzl deasupra apelor agitate ale facţiunii evreieşti interne. „Nu ştie ceea ce e mai important în legătură cu evreii", scria Menahem Ussishkin. „Prin urmare, el crede că există numai obstacole externe în calea sionismului, nu interne. Noi nu trebuie să-i deschidem ochii în faţa realităţilor vieţii, pentru ca credinţa lui să rămână puternică."[847]

Politicienii şi organizatorii profesionişti, care au preluat în mod inevitabil conducerea mişcării, râdeau de „sionismul în frac", după cum numeau ei tipul de sionism susţinut de Herzl. Dar era o piesă-cheie în mozaic. Sionismul ar fi putut să devină cu uşurinţă, după cum şi-a dat seama Herzl, o altă cauză internaţională sordidă, din care se găseau cu miile la începutul secolului. Diplomaţia de înaltă ţinută la nivel personal era un element important pentru a-i conferi respectabilitate, pentru a o face să fie luată în serios. În plus, se şi pricepea la aşa ceva. Treptat, toate porţile importante din Europa s-au deschis în faţa lui. Îi cultiva pe potentaţii turci, austrieci, germani, ruşi. Jurnalele sale, pe care le ţinea cu asiduitate, înregistrează aceste întâlniri cu detalii fascinante[848]. Chiar şi antisemiţii puteau fi de folos, deoarece adeseori aveau să ajute la întocmirea unui proiect sionist doar pentru a scăpa de evreii „lor". Veaceslav von Plehve, ministrul de interne rus, de o ostilitate de-a dreptul perversă, răspunzător de organizarea pogromurilor, i-a spus la un moment dat: „Te adresezi unui convertit […] am dori foarte mult să asistăm la crearea unui stat evreiesc independent, capabil să absoarbă mai multe milioane de evrei. Desigur că nu am dori să-i pierdem pe *toţi* evreii. Am dori să-i păstrăm pe cei foarte inteligenţi; dumneata, doctor Herzl, eşti cel mai bun exemplu. Dar am dori să ne descotorosim de cei slabi de minte şi de cei săraci."[849] Şi kaiserul era în favoarea unui nou exod: „Sunt foarte de acord ca ovreiaşii să plece în Palestina. Cu cât o şterg mai repede, cu atât mai bine". Wilhelm II a susţinut cauza lui Herzl în Constantinopol, în faţa sultanului, iar mai târziu şi-a dat consimţământul chiar faţă de el, când s-au întâlnit, oficial, la Ierusalim. O ocazie importantă pentru Herzl; prin urmare, a insistat ca delegaţia lui să se îmbrace în haine de gală, în căldura toridă din mijlocul zilei, şi chiar le-a inspectat cu atenţie încălţările, cravatele, cămăşile, mănuşile, costumele şi pălăriile – unul dintre ei a fost obligat să-şi schimbe jobenul cu unul mai bun, iar Wolffsohn să-şi

schimbe manşetele murdare. Kaiserul însuşi a contribuit la întărirea poziţiei lui Herzl pe plan internaţional, dar turcii nu au putut fi convinşi să acorde o patrie Sionului, iar germanii, care erau antrenaţi într-o alianţă activă cu Turcia, au abandonat ideea.

Mai rămânea Marea Britanie. Herzl o numea pe drept cuvânt „punctul de sprijin al lui Arhimede", pe care să se sprijine pârghia sionismului. În sânul elitei politice se manifesta destulă bunăvoinţă. Mulţi citiseră *Tancred;* încă şi mai mulţi *Daniel Deronda.* La asta se poate adăuga faptul că Marea Britanie primise un val mare de refugiaţi evrei din Rusia, ceea ce a dus la o adâncire a spaimei de antisemitism şi de ameninţări cu cotele pentru imigranţi. S-a instituit o Comisie regală pentru imigrarea străinilor (1902), din care făcea parte şi lordul Rothschild. Herzl a fost rugat să-şi susţină punctul de vedere; Rothschild a acceptat, în sfârşit, să se întâlnească în particular cu el, cu câteva zile înaintea Comisiei, pentru a se asigura că Herzl nu va stârni prin nimic vreo reacţie ce ar fi putut împiedica acceptarea în ţară a refugiaţilor evrei. Faptul că Rothschild şi-a schimbat atitudinea, de la ostilitatea făţişă la neutralitatea prietenească, reprezenta o victorie importantă pentru Herzl care, în schimbul acestei bunăvoinţe, a declarat în faţa Comisiei (7 iulie 1902) că Marea Britanie ar trebui să continue să-i primească pe imigranţii evrei, dar că soluţia finală pentru problema refugiaţilor era „recunoaşterea evreilor ca popor şi găsirea pentru ei a unei patrii recunoscute în mod oficial"[850].

Această participare la Comisie l-a pus pe Herzl în contact cu persoane cu greutate în guvern, în special cu Joe Chamberlain, ministrul cu problemele coloniale, şi cu marchizul de Lansdowne, ministrul de externe. Amândoi s-au pronunţat în principiu în favoarea unei patrii pentru evrei. Dar unde să fie aceasta? S-a luat în discuţie Ciprul, apoi El Arish, pe graniţa egipteană. Herzl era de părere că putea fi „un punct de regrupare pentru poporul evreu în vecinătatea Palestinei", şi în acest sens a scris un raport adresat cabinetului britanic, în care aducea pentru prima oară un argument puternic, dar periculos: „Dintr-o singură lovitură, Anglia va căpăta zece milioane de supuşi tainici, dar loiali, activi în toate domeniile vieţii peste tot în lume". Egiptenii însă au obiectat; o trecere în revistă a întregii situaţii nu s-a dovedit satisfăcătoare. Întorcându-se din Africa răsăriteană, Chamberlain a venit cu o idee nouă – Uganda. „Când am văzut ţara asta", spunea el, „mi-am zis: «Asta e o ţară bună pentru doctorul Herzl. Dar, desigur, el e sentimental şi vrea să se ducă în Palestina sau pe undeva prin preajmă.»" De fapt, Herzl era atât de alarmat de noile pogromuri ce aveau loc în Rusia, devenite cu mult mai sângeroase, încât ar fi fost de acord şi cu Uganda. Moment în care Lansdowne a scris o scrisoare: „Dacă se poate găsi un loc pe care Trustul [colonial evreiesc] şi Comisia regală să-l considere potrivit şi care să convină şi

Guvernului Maiestăţii Sale, lordul Lansdowne va fi gata să formuleze propuneri favorabile pentru stabilirea unei colonii evreieşti în acel loc, în condiţii care le vor permite membrilor ei să-şi respecte tradiţiile naţionale". Era totuşi o breşă. O recunoaştere diplomatică pentru un stat protosionist. Printr-o mişcare abilă, Herzl a stârnit interesul tânărului politician liberal David Lloyd George – firma lui de avocatură s-a angajat să întocmească un proiect de constituţie pentru colonie. Scrisoarea lui Lansdowne a fost citită în cadrul celui de-al Şaselea Congres Sionist, unde a stârnit „uluială […] în faţa mărinimiei ofertei britanice". Dar mulţi delegaţi au văzut-o ca pe o trădare a sionismului; ruşii au ieşit din sală. „Palestina", a încheiat Herzl, „este singura ţară unde poporul nostru îşi poate, în sfârşit, găsi odihna"[851]. La al Şaptelea Congres (1905), Uganda a fost respinsă în mod oficial.

Dar la acea vreme Herzl era deja mort, la vârsta de patruzeci şi patru de ani. Viaţa lui a fost o poveste de un patos extraordinar. Eforturile sale eroice de peste zece ani i-au distrus trupul. I-au ruinat şi căsnicia. A lăsat în urmă o familie demnă de milă. Julia, soţia lui, i-a supravieţuit numai trei ani. Fiica lor, Pauline, a devenit narcomană şi a murit în 1930 din pricina unei supradoze. Hans, fiul său, tratat de Freud, s-a sinucis puţin mai târziu. Cealaltă fiică a lui, Trude, a murit de foame într-un lagăr nazist, iar fiul ei, Stephan, s-a sinucis la rândul lui în 1946, el fiind ultimul din familie. Dar sionismul era şi el vlăstarul lui. În ultimele sale luni de viaţă, i-a spus lui Stefan Zweig: „Greşeala mea a fost că am început prea târziu. […] Dacă ai şti cât sufăr din pricina anilor pierduţi!"[852] În realitate, la data morţii lui, sionismul era deja o mişcare solidă, cu un prieten puternic – Marea Britanie. Începând mişcarea în 1895, el a reuşit să dea sionismului un avans de douăzeci de ani faţă de echivalentul său naţionalist arab, ceea ce avea să se dovedească un factor decisiv în cursul evenimentelor. Astfel, condamnarea lui Dreyfus, elementul declanşator, poate fi şi ea percepută ca fiind mâna providenţei – asemenea cumplitelor evenimente din 1648 şi 1881.

Cu toate acestea, la vremea morţii lui Herzl sionismul era încă un curent minoritar în marile fluvii religioase şi laice ale evoluţiei poporului evreu. Principala forţă care i se opunea era indiferenţa. Dar avea şi duşmani activi. Până la Primul Război Mondial, marea majoritate a rabinilor de peste tot, atât cei reformaţi, cât şi cei conservatori sau ortodocşi, s-au opus din răsputeri sionismului secularizat. În Occident, dădeau dreptate evreilor laici, asimilaţi, care vedeau în el o ameninţare a poziţiilor lor bine stabilite în cadrul societăţii, căci trezea bănuieli cu privire la loialitatea lor de cetăţeni. Dar în Est, şi nu în ultimul rând în Rusia, unde se găseau cei mai mulţi sprijinitori ai sionismului, opoziţia religioasă era puternică şi chiar fanatică. Urma să aibă consecinţe importante asupra viitorului stat

Israel. În cea mai mare parte a lor, fondatorii sionismului nu erau doar occidentali, ci şi – în ochii evreilor ortodocşi – atei. Când Herzl şi Nordau s-au dus împreună la sinagogă de Sabat, în ajunul Primului Congres Sionist, o făceau pentru prima oară din copilărie – au avut nevoie de îndrumări ca să ştie cum să-şi spună rugăciunile[853]. Evreii ortodocşi ştiau toate aceste lucruri. Cei mai mulţi dintre ei vedeau sionismul ca pe un fenomen expus tuturor obiecţiilor formulate împotriva Iluminismului, precum şi unui reproş nou, anume că era o pervertire blasfematoare a uneia dintre credinţele cele mai importante şi mai sacre ale iudaismului. Este fals să credem că sionismul secularizat şi cel religios sunt cele două feţe ale uneia şi aceleiaşi monede. Pentru evreii religioşi, întoarcerea la Sion era o etapă în planul divin de a-i folosi pe evrei ca un proiect-pilot pentru întreaga umanitate. N-avea nimic de-a face cu sionismul, care era soluţia pentru o problemă umană (faptul că evreii nu erau acceptaţi şi nu aveau o patrie a lor) prin mijloace umane (crearea unui stat secularizat).

Către finele secolului al XIX-lea existau trei tradiţii distincte printre evreii religioşi din Europa Centrală şi Răsăriteană. Prima era tendinţa hasidică a lui baal shem Tov. Apoi *musar,* ori moralismul, bazat pe scrierile înţelepţilor ortodocşi lituanieni, reînsufleţit de Israel Salanter (1810–1883) şi răspândit prin ieşivoturi. Iar a treia era curentul lansat de Samson Hirsch, „Tora cu Civilizaţia", care ataca secularizarea cu propriile arme ale gândirii moderne şi – folosind expresia lui Hirsch – pleda pentru acel gen de reformă ce „înălţa epoca la nivelul Torei, nu cobora Tora la nivelul epocii". Fiii şi nepoţii lui Hirsch au demonstrat că educaţia secularizată putea fi dobândită fără a pierde credinţa şi au ajutat la organizarea mişcării Agudat Israel. Se încerca astfel crearea unei organizaţii universale a Torei, în scopul de a coordona forţele religioase iudaice împotriva secularizării, fiind o reacţie la modul în care fondurile de întrajutorare pentru victimele pogromurilor din Rusia căzuseră în mâinile celor laicizaţi şi erau acum folosite discriminator împotriva evreilor pioşi. Toate aceste tendinţe se opuneau în mod radical sionismului şi în special pretenţiei sale tot mai accentuat formulate de a vorbi în numele întregii evreimi[854].

Înţelepţii din Europa Răsăriteană se opuneau oricăror acţiuni de pe urma cărora sionismul ar fi putut câştiga vreun profit, chiar şi unei vizite în Eretz Israel. Unul dintre aceşti înţelepţi, Tzadok din Lublin (1823–1900), scria, în spiritul timpului său:

Ierusalimul este cel mai măreţ dintre piscurile spre care sunt îndreptate inimile lui Israel. […] Dar mă tem ca nu cumva plecarea mea într-acolo şi urcarea mea spre Ierusalim să fie privite ca un gest de aprobare a activităţii sioniste. Îmi pun speranţa în Dumnezeu, sufletul meu îşi pune speranţa în cuvântul Lui, că va veni Ziua

Mântuirii. Aştept şi caut să aud paşii celui uns de El. Cu toate că trei sute de biciuri de fier mă torturează, nu mă voi clinti din loc. Nu voi urca doar de hatârul sioniştilor[855]. Ortodocşii susţineau că Satana, după ce ajunsese în culmea disperării încercând să-l supună pe Israel prin persecuţii, primise acum îngăduinţa să încerce acelaşi lucru prin metode mai subtile, implicând Ţara Sfântă în planurile sale ticăloase şi idolatre, precum şi prin toate ticăloşiile Iluminismului. Ca atare, sionismul era infinit mai rău decât un fals mesia – era o întreagă religie satanică, falsă. Alţii spuneau şi că statul secularizat va conjura spiritul lipsit de dumnezeire al *demos*-ului, fiind contrar poruncii pe care Dumnezeu i-a dat-o lui Moise de a urma calea oligarhiei: „Du-te şi scoate pe fiii lui Israel" (Ieşirea 3); „Ferească Cerul", scriau doi înţelepţi din Kovno, „ca mulţimea şi femeile să înceapă să flecărească despre întruniri sau păreri privind nevoile generale ale poporului"[856]. La 11 mai 1912, în Katowice, înţelepţii ortodocşi au pus bazele mişcării agudiste, pentru a putea coordona opoziţia faţă de pretenţiile sionismului. Este adevărat că unii evrei ortodocşi credeau că sionismul poate fi exploatat în scopuri religioase. Rabi Abraham Issac Kook (1865–1935) susţinea că noul „spirit naţional al Israelului" putea fi folosit pentru a cere evreilor, pe temeiuri religioase, să respecte şi să predice Tora. Cu sprijinul sioniştilor, el a devenit în cele din urmă rabin-şef al Ierusalimului. Dar majoritatea evreilor religioşi, care se aflau deja în Eretz Israel, erau îngroziţi când auzeau de sionism. „În Ţara Sfântă e mare tulburare", scria rabi Iosef Haim Sonnenfeld (1848–1932), „că aceşti oameni răi care îl neagă pe Cel fără de Asemănare al lumii şi Tora Lui cea Sfântă au proclamat cu atâta vâlvă că stă în puterea lor să grăbească mântuirea pentru poporul lui Israel şi să-i adune laolaltă pe toţi cei răspândiţi în toate ungherele lumii". Când Herzl a păşit în Ţara Sfântă, a adăugat Sonnenfeld, „răul a intrat odată cu el şi încă nu ştim ce putem face împotriva celor care distrug totalitatea lui Israel, aşa să ne ajute bunul Dumnezeu"[857]. Această opoziţie largă, dar câtuşi de puţin universală, a evreilor pioşi faţă de programul sionist tindea, în mod inevitabil, să-l împingă şi mai mult în mâinile radicalilor secularizaţi.

Totuşi, şi pentru marea majoritate a evreilor secularizaţi, sionismul nu era prin nimic atrăgător, ba unii dintre ei îl considerau chiar duşman. Dar în Rusia, persecuţiile continuau şi mai sălbatic, dorinţa evreilor de a scăpa devenea tot mai puternică şi, indiferent dacă erau ortodocşi ori laici, sionişti ori nu, Palestina era locul unde puteau să-si găsească scăparea. În sânul evreimii europene luminate, panica stârnită de valul antisemit din anii 1890 a început cu încetul să se stingă. Victoria clară a dreyfusiştilor în Franţa a reafirmat opinia că acolo, cel puţin, evreii puteau să găsească nu numai siguranţa vieţilor lor, ci şi posibilităţi de afirmare şi, într-o măsură din ce în ce mai

mare, putere culturală şi politică. În Germania, de asemenea, fermentul antisemit s-a stins, măcar aparent, şi din nou evreii cultivaţi au ajuns la un consens cu privire la asimilare, şi anume că aceasta putea fi făcută funcţională. Şi într-adevăr, în acei ani dinaintea Primului Război Mondial, evreii germani îşi afirmau cu tot mai multă insistenţă loialitatea faţă de „patrie", iar afinităţile culturale germane şi iudaice deveneau tot mai evidente.

Adevărul e că, în ciuda lungii tradiţii germane de sentimente antievreieşti înveninate – în ciuda lui *Judensau,* ca să spunem aşa –, evreii se simţeau la ei acasă în Germania. Era o societate care-şi onora şi cinstea corpul profesoral şi, în anumite privinţe, valorile sale erau cele ale catedocraţiei iudaice. Un evreu putea să treacă în mod firesc din *ieşiva* într-una din universităţile germane, aflate acum în epoca lor de aur în privinţa eforturilor didactice şi a realizărilor lor. Se putea bucura de oportunităţile ce i se ofereau treptat într-o ţară în care realizările intelectuale aveau o măsură corectă şi erau tratate cu veneraţie. Evreii germani munceau cu fanatism. Curând au început să ia toate noile premii Nobel: două în fiziologie şi medicină, patru în chimie, două în fizică, toate pentru realizări de dinaintea Primului Război Mondial[858]. Ferdinand Julius Cohn a pus temeliile bacteriologiei. Paul Ehrlich a realizat prima formă practică a chimioterapiei. Franz Boas a deschis drumul antropologiei culturale. Evreii germani erau plini de zel, se speteau muncind. Eduard Devrient scria despre prietenul său Felix Mendelssohn: „Deprinderea de a fi permanent ocupat, pe care i-a insuflat-o mama lui, îl făcea să nu suporte odihna"; era mereu cu ochii pe ceas![859] Gustav Mahler obişnuia să fugă de acasă până la Opera din Viena; la întoarcere, pentru a economisi timp, îşi anunţa sosirea fluierând primele măsuri din *Simfonia a VIII-a* a lui Beethoven, semnalul că prânzul trebuia să fie servit de îndată.

Dar evreii nu aveau în comun cu germanii doar deprinderi intelectuale, ci şi fondul intelectual. Mulţi evrei germani au fost de acord cu politicianul Gabriel Riesser (1806–1863) când acesta a afirmat că „dacă nu suntem germani, înseamnă că nu avem patrie". Evreii care pătrundeau în viaţa publică, socialiştii de tipul lui Lassalle sau liderii liberali de genul lui Eduard Lasker (1829–1884) şi Ludwig Bamberger (1823–1899), simţeau că exista o legătură puternică între spiritul raţionalizator al evreilor şi scopurile liberale ale Germaniei moderne, în încercarea de a aplica soluţii raţionale tuturor problemelor sociale. Puţini erau evreii germani competenţi care nu se hrăneau şi nu îşi încântau spiritele cu operele lui Hegel şi Kant.

Acest lucru era valabil şi în cazul gânditorilor religioşi. Germania de pe timpul lui Wilhelm era în pragul unei mari renaşteri a teologiei creştine, iar autorii evrei se simţeau cuprinşi de aceleaşi impulsuri

profunde. Hermann Cohen (1842–1918), profesor de filosofie la Marburg, care ar putea fi considerat ultimul adept al lui Maimonide, susţinea cu tărie că iudaismul era prima religie în care s-au descoperit elementele esenţiale a ceea ce el numea „religia raţiunii", dar nu deţinea monopolul asupra formulei. Odată ce o naţiune ajungea la un anumit nivel de dezvoltare intelectuală, era gata să primească „religia raţiunii". Dintre toate naţiunile moderne, susţinea el, Germania era aceea în care raţiunea şi sentimentul religios se puteau reconcilia cel mai uşor, tocmai pentru că Germania, cu idealismul său filosofic, cu respectul pentru religia pură şi umanismul său etic, fusese, ca să spunem aşa, anticipată de istoria poporului evreu. Cohen respingea conflictul presupus între cultura germană şi cosmopolitismul iudaic ca fiind o prostie debitată de ignoranţi. Refuza argumentele profesorului Treitschke, care arătau punct cu punct toate deosebirile existente între evrei şi germani, precum şi celebrul lui slogan „Evreii sunt năpasta noastră", pe acesta din urmă considerându-l complet fals. De fapt, spiritul german era îmbibat de idealuri iudaice. Ele se aflau în spatele victoriei Reformei protestante. Noul tip al omului religios modern, indiferent că era creştin protestant sau evreu liberal, apăruse în ultimă instanţă din idealurile şi energiile religioase ale Bibliei iudaice. Astfel, contrar opiniilor raţionaliştilor anticlericali – detestabilul spirit francez al Iluminismului secularizat –, interpretarea etică germano-iudaică a Bibliei făcea din aceasta nu o barieră, ci un instrument al desăvârşirii umane[860].

Conferinţele lui Cohen au ajutat la reactivarea iudaismului lui Franz Rosenzweig (1886–1929), care la un moment dat aproape că se convertise, şi l-au transformat în unul dintre cei mai mari teologi evrei moderni. Rosenzweig era antrenat într-o polemică literară aprinsă pe tema convertirii, cu un văr şi contemporan de-al său, Eugen Rosenstock-Huessy, polemică ce a ajuns să cuprindă şi protestantismul. „Scrisorile despre iudaism şi creştinism" pe care le-au scris cei doi în anii dinaintea Primului Război Mondial dovedeau cât de aproape puteau fi aduse un anume curent de gândire iudaic şi un alt curent de gândire protestant, şi cu câtă uşurinţă puteau evreii să vehiculeze conceptele filosofiei germane[861]. Chiar şi gânditorii iudeo-germani care atacau creştinismul şi scoteau în evidenţă elementele care-l deosebeau de iudaism – de pildă Leo Baeck (1873–1956) – făceau acest lucru în interiorul termenilor de referinţă germani. În 1905, Baeck a publicat o replică sclipitoare, *Das Wesen des Judentums (Esenţa iudaismului),* la *Das Wesen des Christentums (Esenţa creştinismului)* (1900), scrisă de teologul protestant Adolf von Harnack, susţinând că iudaismul era religia raţiunii, în vreme ce creştinismul era aceea a iraţionalismului romantic. Sfântul Pavel a fost ticălosul originar; dar oare nu scrisese şi Luther că „în toţi aceia care cred în

Cristos raţiunea trebuie omorâtă; altfel, credinţa nu-i poate guverna; căci raţiunea luptă împotriva credinţei”? Dar această critică la adresa creştinismului distinsese rădăcinile şi aliaţii existenţi în scepticismul german, iar Nietzsche deja oferise reperele pentru lansarea atacului asupra Sfântului Pavel (întâmplător, o ţintă predilectă pentru generaţii întregi de antisemiţi germani). Dezbaterea teologică ilustra într-adevăr cât de confortabil şi, în acelaşi timp, cât de liber se puteau mişca evreii în universul mental german, un teatru de acţiune pe care îl considerau suficient de spaţios.

Din sânul ultimei sau ultimelor două generaţii dinaintea Primului Război Mondial – acea catastrofă universală a trupului şi a spiritului care a făcut ca toate problemele umanităţii să devină şi mai dificile şi mai periculoase – se ridicau tot mai mulţi evrei capabili, făcându-se remarcaţi în competiţia vieţii în general. Nicăieri altundeva contribuţia lor nu era mai variată şi mai impresionantă ca în ţările de limbă germană. Analizându-le realizările, suntem tentaţi să conchidem că mulţi dintre aceşti evrei sclipitori simţeau în inimile lor că Germania era locul ideal de manifestare a talentelor evreilor. Oare nu aspira acum Germania, şi pe bună dreptate, la supremaţia culturală în lume? Şi oare nu puteau evreii să joace un rol semnificativ – poate chiar covârşitor – în a ajuta Germania să demonstreze legitimitatea unei asemenea pretenţii? Nu era acesta sensul adevărat, modern şi profan al vechiului îndemn adresat evreilor, de a fi „lumina călăuzitoare pentru neevrei”?

Existau diverse moduri în care evreii puteau să-i ajute pe germani să ajungă în fruntea lumii. Germania era la acea oră o mare putere industrială, precum şi o putere intelectuală de frunte. Cine putea să reunească cel mai bine aceste două atribute, în sprijinul progresului atât de clamat de germani, decât evreii, puternici în ambele privinţe, mereu conştienţi, datorită lungii şi dureroasei lor istorii, de modul în care forţa economică putea fi creată şi călăuzită de subtilităţi mentale? Unul dintre cei care şi-au dat foarte bine seama de această conjunctură favorabilă a fost Walther Rathenau (1867–1922), care i-a succedat tatălui său la conducerea marelui sindicat patronal AEG din industria de electricitate, iar mai târziu a ajuns, pentru scurt timp şi în mod tragic, ministru de externe al Germaniei. El nu a fost doar industriaşul de frunte al Germaniei, ci şi unul dintre cei mai controversaţi autori de lucrări despre stat, societate şi economie – eseurile sale sunt cuprinse în cinci volume – şi un vizionar în felul său. Şi el a suferit la fel de mult din pricina antisemitismului, ca oricare alt evreu: „În tinereţea fiecărui evreu german”, scria el, „se iveşte momentul dureros pe care şi-l va aminti toată viaţa, când pentru prima oară devine pe deplin conştient că a venit pe lume ca cetăţean de categoria a doua şi că niciun talent şi nicio împlinire nu-l poate

elibera din această condiţie”[862]. Cu toate acestea, Rathenau nu s-a lăsat cuprins de disperare. El credea cu patimă în asimilare. Era convins că antisemitismul german era în mod fundamental un produs aristocratic, care va dispărea odată cu încheierea conducerii aristocrate, sortită să fie eclipsată de noua clasă industrială conducătoare[863], moment care va fi urmat cu repeziciune de asimilarea completă şi finală. Acest lucru, la rândul său, va oferi elementului evreiesc din finanţe şi industrie posibilitatea să-şi aducă o contribuţie decisivă la o societate nouă şi emergentă, după modelul american sau chiar mai bună, în care proletariatul va dispărea, iar toleranţa liberală va deveni suverană.

Prin urmare, pentru oameni ca Rathenau, atât botezul, cât şi sionismul nu erau soluţii, ci evadări laşe din faţa adevăratei misiuni. Evreul ar trebui să-şi afirme germanitatea, ca şi umanitatea, ar trebui să facă totul conform spiritului german. Oare curajul fizic nu era o trăsătură evreiască? Dacă nu, atunci să-l facem să devină astfel! Studenţii evrei erau nişte duelişti mult mai impulsivi decât iuncherii neevrei. Ajunseseră atât de temuţi, încât cluburile neevreilor trebuiau să născocească tot felul de motive ideologico-rasiale pentru a nu răspunde la provocările lor. Se antrenau tot timpul. Organizau competiţii. În primele două decenii după reluarea Jocurilor Olimpice, evreii germani au câştigat treisprezece medalii de aur şi trei de argint la sabie şi floretă. Campioana germană la garduri, Helene Mayer, deţinătoarea a două medalii de aur, fusese poreclită *die blonde He*. Or fi fost ei, evreii, daţi afară din rândul ofiţerilor, dar au oferit tot ce-au avut mai bun în ei. Bărbaţi ai căror bunici vorbiseră idiş, o limbă care nu avea niciun cuvânt pentru război, au luptat între 1914 şi 1918 şi au dobândit peste 31.500 de Cruci de Fier[864].

Totuşi, această identificare a evreilor cu spiritul german avea loc – în decursul ultimei generaţii înainte de Armaghedon – pe fundalul unei revoluţii culturale şi ştiinţifice care se îndrepta, de fapt, într-o cu totul altă direcţie şi în care evreii erau priviţi ca fiind la pupitrul de control. Cursa înarmărilor militare şi navale, ce diviza şi electriza tot mai mult Europa, se desfăşura în paralel cu o altă cursă, cea a înarmării intelectuale, ce diviza societatea în întregul ei. Mişcarea modernă care afecta fiecare departament al vieţii artistice şi intelectuale acumula tot mai multă putere şi energie. Devenea o forţă irezistibilă. Cu toate că nu formau un bloc de neclintit, tradiţia şi conservatorismul opuneau o rezistenţă considerabilă, care a devenit tot mai violentă şi mai dezlănţuită pe măsură ce modernismul şi-a afişat pretenţiile în ultimul deceniu înainte de 1914. Evreii, şi ei, se aflau pe ambele fronturi ale bătăliei. Evreii pioşi, ortodocşi ori hasidici, formau poate cel mai conservator şi mai reacţionar element din Europa, prin aceea că deplângeau schimbările artistice şi

ştiinţifice. Dar în lumea neevreilor, nimeni nu-i băga câtuşi de puţin în seamă, nici măcar nu ştiau că există, decât poate ca o piesă de mobilier uman tradiţional. Pentru germani, evreii şi evreitatea erau identificaţi etern cu modernismul în forma sa extremă.

Ceea ce nu putea fi negat era faptul că emanciparea evreilor europeni şi ieşirea lor din ghetou, pentru a pătrunde în curentul intelectual şi artistic principal, a accelerat în mare măsură schimbările care oricum aveau deja loc. Evreii erau iconoclaşti prin însăşi natura lor. Ca şi profeţii, ei distrugeau şi răsturnau cu pricepere şi bucurie feroce toţi idolii convenţionali. Invadau sfere prin tradiţie străine şi interzise evreilor, devenind fără întârziere factori principali ai dinamismului.

De pildă, tradiţia muzicală evreiască era mult mai veche decât oricare alta în Europa. Muzica reprezenta un element al slujbelor evreieşti, cantorul fiind o figură aproape la fel de importantă în societatea iudaică locală ca şi rabinul. Dar muzicienii evrei, cu excepţia celor convertiţi, n-au jucat niciun rol în dezvoltarea muzicală a Europei, ceea ce a făcut ca pătrunderea numeroasă a compozitorilor şi soliştilor evrei pe scena muzicală în deceniile de mijloc ale secolului al XIX-lea să apară drept un fenomen extrem de intens urmărit. Nu se punea problema că erau evrei. Mendelssohn se convertise, şi nu numai el. Alţii, precum Jacques Offenbach (1819–1880), se asimilaseră şi erau indiferenţi. Puţini dintre ei, precum Jacques Halévy (1799–1862) şi Giacomo Meyerbeer (1791–1864), au rămas credincioşi, respectând tradiţia31. Lumea muzicală însă era conştientă de evreitatea lor şi de influenţa pe care o exercitau, nu numai în calitate de compozitori, ci şi ca şefi de orchestre, directori de academii de muzică, opere, teatre muzicale. De asemenea, exista în general credinţa că mulţi alţi muzicieni faimoşi erau de origine evreiască. Rossini, prezent la acea vestită căsătorie în familia Rothschild, care a avut loc la Frankfurt în 1839, era considerat de mulţi a fi evreu. Johann Strauss, întemeietorul familiei de muzicieni din Viena, era cu siguranţă fiul unui hangiu evreu botezat din Budapesta. Chiar şi Wagner se temea că ar putea fi evreu (temeri nefondate). Exista, de asemenea, suspiciunea că inovaţia radicală în muzică trebuia pusă iniţial pe seama evreilor.

Între 1860 şi 1914, s-a accentuat rezistenţa publică la spiritul inovator, în special în centre precum Viena, unde muzica era tratată extrem de serios. Un istoric al muzicii a spus odată că ritmul tot mai rapid al schimbării stilistice şi lărgirea publicului muzical şi-au dat mâna pentru a transforma „raportul între artist şi public dintr-o relaţie în mod normal dificilă într-una patologică”[865]. Muzicienii au devenit deliberat provocatori; publicul răspundea uneori cu violenţă. Elementul iconoclast evreiesc făcea ca atât provocarea, cât şi reacţia să frizeze limitele extreme. Viena a fost cuprinsă de furie în 1897,

atunci când Mahler a ajuns directorul Operei imperiale, poate cel mai important post în muzica germană. L-a primit pe merit; era unul dintre cei mai mari dirijori ai Germaniei, iar numirea a fost pe deplin justificată de varietatea şi splendoarea producţiilor care au marcat cei zece ani la pupitru. Dar pentru a putea fi numit, a trebuit să se convertească la catolicism – lucru care, în ochii celor care îi urau inovaţiile, departe de a-i îndepărta stigmatul iudaic, a atras şi mai mult atenţia asupra lui. „Nu era un om care să-şi facă vreodată iluzii", scria soţia lui, „şi ştia că oamenii nu vor uita că era evreu. […] Nici că ar fi dorit ca acest lucru să se uite. […] Nu şi-a negat niciodată originea evreiască. Ci mai curând a accentuat-o"[866].

Dominaţia lui în muzica vieneză a fost furtunoasă; intrigile ostile l-au făcut până la urmă să-şi caute refugiul la New York. Toate acestea s-au întâmplat fără ca simfoniile lui să fi încins şi mai mult spiritele, ele nefiind, de fapt, prezentate publicului cât a trăit el. Cu totul altfel au stat lucrurile în cazul lui Arnold Schönberg (1874–1951). Provenind dintr-o familie evreiască din Viena, a fost crescut în tradiţie catolică. La optsprezece ani, când s-a convertit la protestantism, a provocat un întreg scandal (în 1933, a revenit la religia iudaică). În 1909, *Opusul 11*, *nr. 1 pentru pian* s-a distanţat complet de tonalitatea tradiţională. Doi ani mai târziu, în mare parte ca urmare a recomandării lui Mahler, i s-a dat un post neînsemnat la Academia Regală de Muzică din Viena, ceea ce a stârnit un protest furibund în parlamentul austriac. Avem de-a face cu Viena, s-a spus acolo, capitala muzicii europene, custodele uneia dintre bijuteriile de coroană ale culturii mondiale – şi tocmai Viena trebuia să încapă pe mâinile evreului ăstuia, sau fostului evreu, sau fostului catolic, sau ce-o fi fost, care o dispreţuia atât de vădit? Sentimentul ultragiului cultural era mult mai important decât antisemitismul ca atare, sau, în orice caz, a convertit la antisemitism, cel puţin deocamdată, persoane care în mod normal nu manifestaseră niciodată asemenea sentimente. Ceea ce a aprins adevărata furie profundă a fost evreul-ca-iconoclast. Când a fost prezentată la Viena – în februarie 1913 – uriaşa cantată tradiţională a lui Schönberg, *Gurrelieder,* sala a ovaţionat timp de cincisprezece minute. Luna următoare, în acelaşi oraş, *Simfonia de cameră nr. 1* (*Opus 9*), urmată de *Altenberglieder,* compusă de elevul său neevreu Alban Berg, a generat o revoltă violentă, care a necesitat intervenţia poliţiei. Mahler începuse totul, Schönberg a continuat pe acelaşi drum; amândoi erau evrei, stricau tineri compozitori arieni precum Berg – şi aşa mai departe.

Lucrurile s-au complicat şi mai mult când inovaţia a fost însoţită de erotism. Era ingredientul introdus de Leon Bakst (1866–1924) în Ballets Russes, o creaţie evreiască mai presus de orice. Bakst era fiul unui vânzător ambulant care a străbătut pe jos drumul de la Grodno la

Sankt-Petersburg, ducându-şi tot avutul în spate, după care a făcut avere în calitate de croitor pentru armata rusă în războiul din Crimeea. Bakst era roşcovan; pătimaş de evreu în felul său, credea că majoritatea artiştilor faimoşi – Rembrandt şi Ruisdael, de pildă – aveau origini evreieşti; Steaua lui David era marcată în monograma hârtiei sale de scris. A fost dat afară de la Academia de Arte din Sankt-Petersburg după ce a pictat subiectul cerut la examen, „Madona plângând peste trupul lui Cristos", cu o mulţime formată din evrei de ghetou lituanieni, pentru a accentua evreitatea lui Cristos şi a mamei Lui: revoltată la culme, comisia a tras două linii furioase cu creionul roşu peste pânza lui[867].

În calitatea sa de creator al costumelor Pavlovei şi ale lui Nijinski, Bakst l-a prezentat pe acesta din urmă lui Deaghilev. Pentru a pune bazele companiei, un evreu, Gabriel Astruc, a contribuit cu banii necesari, urmat la timpul cuvenit de baronul Gunzberg, un evreu de la curtea ţarului. Bakst era cel care crea baletele ca atare, precum şi decorurile şi costumele. Şi punea în toate acestea copleşitorul său erotism heterosexual, cu atât mai potenţat de arta sa de a acoperi sau a dezveli prin felul în care folosea vălul. Pentru *Cléopâtre*, balet creat de el, cu care s-a deschis programul istoric de la teatrul Châtelet din Paris, pe 19 mai 1909, el a anunţat: „Un templu imens pe malurile Nilului. Coloane. O zi mohorâtă. Parfumul Orientului şi multe femei încântătoare cu trupuri frumoase". Pentru rolul principal a găsit-o pe Ida Rubinstein, o frumuseţe evreiască tipică; apariţia spectaculoasă pe scenă a Idei, fără văluri, înconjurată de costumele şi decorurile semnate de Bakst, a declanşat mişcarea. Ca să-l citäm pe Serge Lifar, „Ceea ce a atras în primul şi în primul rând Parisul spre Ballets Russes a fost pictura"[868]. Cu picioarele ei lungi, profilul semit şi înfăţişarea orientală, Rubinstein era „pictura vie a lui Bakst" – după cum s-a exprimat Arnold Haskell[869]. În anul următor, Bakst a creat *Schéhérazade,* cel mai măreţ dintre toate succesele companiei Ballets Russes, cu un harem de frumuseţi într-o orgie sexuală cu negri musculoşi, şi încheindu-se într-o baie de sânge drept răzbunare. Acesta a fost cel mai mare şoc cultural al întregii perioade.

Dacă voluptatea lui Bakst era evreiască, la fel erau şi simţul culorii şi, mai important chiar, teoria lui morală despre culoare – în anumite culori folosea calităţi religioase („Există un anumit albastru pentru Magdalena şi un alt tip de albastru pentru Messalina") pentru a obţine de la public exact acele emoţii de care avea el nevoie[870]. Teoria a transmis-o mai departe – în şcoala pe care a condus-o o vreme la Sankt-Petersburg – elevului său favorit Marc Chagall (1887– 1985), nepotul unui măcelar ritual evreu. Şi din nou, afirmarea artistului evreu a reprezentat un fenomen ciudat. Este adevărat că, de-a lungul secolelor, au existat multe animale (deşi puţine fiinţe umane) în arta

iudaică: lei pe draperiile Torei, bufniţe pe monedele iudaice, animale pe capitelurile din Capernaum, păsări pe marginea izbucului fântânii în sinagoga Naro, construită în secolul al V-lea în Tunis; animale sculptate se găseau şi pe sinagogile de lemn din Europa răsăriteană; este adevărat că cioplitorul în lemn evreu a fost prototipul plasticianului evreu modern. O carte cu ornamente populare de tradiţie idiş, tipărită în Vitebsk în 1920, se asemăna cu bestiarul lui Chagall. Dar opoziţia evreilor pioşi faţă de portretizarea oricărei fiinţe vii era încă puternică la începutul secolului XX. Când tânărul Chaim Soutine (1893–1943), fiul unui croitor hasidic sărac, a pictat din memorie portretul rabinului din Şmilovici, tatăl lui l-a biciuit. Tatăl lui Chagall, care îşi câştiga existenţa cu cărăuşia de butoaie pline cu heringi, nu a mers atât de departe când fiul său a început să studieze cu portretistul Iehuda Pen, dar a izbit de pământ cele cinci ruble, cât era onorariul, într-un gest de dezaprobare[871]. Deci imboldul de îndepărtare de contextul religios era puternic. La fel şi nevoia de a părăsi Rusia. Chagall a petrecut câteva săptămâni în închisoare pentru că a încercat să pătrundă în Sankt-Petersburg fără permis; nici lui Bakst nu i s-a îngăduit să intre (deşi tatăl său era un „evreu privilegiat") decât în 1912, când îşi cucerise deja faima mondială.

Prin urmare, pictorii evrei au plecat la Paris şi imediat spiritul iconoclast s-a afirmat, iar ei au păşit în avangarda aventurii artistice. Chagall a ajuns acolo în 1910 şi a locuit în colonia înfiinţată în vestita casă La Ruche, o construcţie din lemn, nu departe de Rue de Vaugirard, care odată îi găzduise, printre alţii, pe Léger, Arhipenko şi Lenin. Acolo i-a găsit pe sculptorii evrei Ossip Zadkine (1890–1967) şi Jacques Lipchitz (1891–1973). Moise Kisling (1891–1953) era şi el în Paris. Cu toţii erau evrei ashkenazi polonezi sau ruşi, dar se găseau şi evrei sefarzi printre ei: românul Jules Pascin32 (1885–1930) şi italianul din Livorno Amedeo Modigliani (1884–1920), cu care Soutine, când a ajuns şi el acolo, a împărţit acelaşi pat, dormind pe rând în el. Dar avangarda artistică primise deja în rândul ei alţi câţiva artişti: Camille Pissarro (1830–1903) şi fiul său Lucien (1863–1944), precum şi Max Liebermann (1847–1935), care a adus impresionismul în Germania. Dar aceşti evrei tineri nou-veniţi erau *fauves,* tineri furioşi. Exceptându-l pe Chagall, care a trăit pentru a înfrumuseţa noul Sion, ceilalţi aveau prea puţin respect pentru moştenirea lor religioasă. Soutine avea să nege că era evreu sau că se născuse în Vilnius, iar în testamentul său a lăsat o sută de franci copiilor rabinului, ca să-şi cumpere bomboane şi să danseze pe mormântul lui. Toţi aveau însă acel impuls evreiesc, devenit caracteristic de-acum, de a-şi croi fără teamă drum în noul teritoriu cultural.

Nu se poate spune că evreii ar fi avut o tendinţă generală de a îmbrăţişa modernismul ca atare. Nu exista nicio concepţie despre viaţă

tipic evreiască, cu atât mai puţin vreun plan de a impune modernismul în întreaga lume. Un istoric al culturii a mers până acolo încât a scris că a atribui evreilor modernismul este „curată tendenţiozitate antisemită şi parohialism filosemit”[872]. Evreii, care erau inovatori incontestabili în propriile lor domenii, erau adesea extrem de conservatori în toate celelalte aspecte ale vieţii. Astfel, Max Liebermann, ale cărui tablouri şocaseră şi alarmaseră la un moment dat Germania – *Cristos copil predicând în Templu* (1879) îl prezenta pe Isus drept un băietan evreu –, se lăuda că era „burghez din cap până-n picioare”. Locuia în aceeaşi casă în care locuiseră şi părinţii lui, şi declara: „mănânc, beau, dorm, mă plimb şi lucrez cu precizia unui orologiu de biserică”[873]. Sigmund Freud (1856–1939), poate cel mai mare dintre toţi inovatorii evrei, detesta „modernismul” în aproape toate formele sale de manifestare. Avea un dispreţ deosebit pentru arta modernă, acuzându-i pe cei care o creau că aveau „defecte congenitale de vedere”[874]. Îi plăceau figurinele pe care le colecta, din Egiptul Antic, China, Grecia şi Roma; şedea la masa lui de lucru înconjurat de ele, cam aşa cum şedea Moise înconjurat de zeii casei, dar niciuna nu era mai veche de Renaştere. Ca şi Liebermann, Freud avea o rutină zilnică, săptămânală, lunară, anuală. Astfel: între 8 şi 13, pacienţi. Prânz 13–14, masa principală, care trebuia servită la oră fixă. Plimbare de întreţinere, 14–15 (pe vreme urâtă şi la vârsta senectuţii, în loc de plimbare făcea de câteva ori înconjurul vastului său apartament). Apoi, 15–16 consultaţii, apoi pacienţi până la cina luată la o oră târzie, apoi iar o plimbare de întreţinere, urmată de scris până la 1 dimineaţa. Programul săptămânal era la fel de rigid: la două săptămâni marţea, întâlnire B’nai B’rith33; miercurea, cu grupul său profesional; joia şi sâmbăta seara, conferinţe la universitate, urmate sâmbăta de singura lui distracţie, un joc de tarot în patru; duminica dimineaţa, vizită la mama lui[875]. Discipolii care voiau să-l vadă fie se programau, fie aşteptau în anumite locuri pe traseul lui de plimbare. Ca şi Marx, care nu-şi lăsa fetele să înveţe sau să muncească, ţinându-le acasă pentru a se ocupa de cusut, de pictat în acuarelă şi de cântat la pian, Freud îşi conducea familia în stil patriarhal. Nici Marx şi nici Freud nu-şi aplicau teoriile în propriile familii. Freud era fiul cel mai mare al unei mame dominatoare şi împreună controlau strict vieţile celor cinci surori mai mici. Când i-a venit rândul, şi soţia lui a intrat în rolul de subordonat. Făcea absolut totul pentru el, îi ungea chiar şi peria cu pastă de dinţi, ca un valet de modă veche. El nu-şi discuta niciodată ideile cu soţia lui care, în particular, le repudia: „Femeile în general au avut dintotdeauna probleme mari, dar n-au avut niciodată nevoie de psihanaliză ca să le depăşească. După menopauză, devin mai tăcute şi mai resemnate”. Nici în privinţa copiilor săi nu-şi punea în practică teoriile. Pentru a le fi lămurite tainele vieţii, şi-a trimis fiii

la un doctor de familie. Comportamentul lui era întotdeauna extrem de respectabil[876].

Cazul lui Freud merită să fie examinat nu numai pentru enorma importanţă intrinsecă a lui Freud însuşi, ci şi pentru modul în care opera lui se face permanent ecoul multora dintre marile teme ale spiritului şi istoriei poporului evreu. El, într-adevăr, are unele pretenţii de a fi considerat personajul cel mai reprezentativ al tuturor evreilor. Nu e vorba numai de faptul că Freud era un om credincios, cu atât mai puţin de faptul că credea în Tora. Considera că toate religiile erau o formă de amăgire şi întreaga sa operă tindea să demonstreze faptul că credinţele religioase (şi de alt tip) erau inventate în totalitate de om. Dovezile nu sunt foarte concludente în a ne lămuri în ce măsură Freud stăpânea limbile ebraică şi idiş[877], iar educaţia lui nu era câtuşi de puţin iudaică, ci europeană, clasică şi ştiinţifică – scria într-o minunată limbă germană, stilul său aducându-i Premiul Goethe. Dar ambii săi părinţi veneau din Galiţia hasidică, mama sa din oraşul Brodî, ultrahasidic. Niciunul dintre copiii lui nu s-a convertit şi nu s-a căsătorit cu un neevreu (fiul său Ernest a devenit un sionist). El însuşi s-a identificat întotdeauna cu evreii, şi în ultimul său deceniu de viaţă declara că nu e nici austriac, nici german, ci evreu. Îl cunoştea pe Herzl şi îl respecta; nu cerea niciodată drepturi de autor de pe urma traducerilor în ebraică sau idiş ale lucrărilor sale. Biograful său, Ernest Jones, scria că Freud „simţea că era evreu până în adâncul sufletului […] avea puţini prieteni care nu erau evrei”[878]. Când descoperirile sale l-au făcut nepopular, el s-a îndreptat spre B’nai B’rith, explicând ulterior: „În izolarea mea, m-a cuprins dorul după un cerc de oameni aleşi, nobili, care, indiferent de temeritatea gestului meu, mă vor primi cu prietenie. […] Faptul că eraţi evrei era cu atât mai mult pe placul meu, întrucât eu însumi eram evreu şi întotdeauna mi s-a părut nu numai ruşinos, ci de-a dreptul absurd să neg acest lucru.”[879]

Freud însă nu s-a întors la originile sale numai pentru confort. El considera că spiritul iudaic era în stăpânirea unor mari capacităţi de energie. „Dacă nu-l laşi pe fiul tău să crească în spiritul evreiesc”, i-a spus el lui Max Graf, „îl lipseşti de acele surse de energie care nu pot fi înlocuite de nimic altceva”. Dar evreii nu numai că aveau o imensă energie, o calitate pe care Freud o admira foarte mult, ci puneau un preţ imens pe idei care, în opinia lui, erau şi mai vitale: „Ne-am păstrat unitatea datorită ideilor”, scria el, „şi prin ele am supravieţuit până în ziua de azi”. Credea în catedocraţia iudaică, supremaţia inteligenţei, şi spunea că fondarea academiei din Iavne a fost întotdeauna pentru el „una dintre cele mai importante manifestări din istoria noastră”[880].

Descoperirea bruscă a psihanalizei de către Freud, trecerea de la

postura de medic la cea de vindecător, avea ceva din natura convertirii, specifică evreilor. S-a ocupat de cercetare în domeniul medicinei până la treizeci şi ceva de ani. După care, brusc, şi-a pierdut interesul pentru medicina convenţională. Tradiţia iudaică spunea că misterele trebuie păstrate pentru vârsta a doua. Maimonide, aşa raţionalist cum era el, a acceptat acest punct de vedere; nu a tratat cazurile mintale decât la o vârstă înaintată. Vârsta de treizeci şi şase de ani era considerată extrem de semnificativă. De pildă, Baal Shem Tov s-a revelat la treizeci şi şase. Ernest Jones datează „perioada de latenţă" la Freud între finele anului 1887, când avea treizeci şi unu de ani, până în 1892, când a publicat „Ein Fall von hypnotischer Heilung" („Un caz de vindecare prin hipnoză"), când avea într-adevăr treizeci şi şase de ani. Dar Freud însuşi, crezând în teoria miracolului neaşteptat în descoperirea ştiinţifică, a datat acest moment cu trei ani mai târziu. Spunea că s-ar fi cuvenit să fie instalată o placă de marmură pe casa în care a avut un vis semnificativ, iar pe ea să fie scris: „În această casă, pe 24 iulie 1895, taina viselor i-a fost dezvăluită doctorului Sigmund Freud". Jones ne explică faptul că descoperirea a fost precedată de o schimbare petrecută în personalitatea lui. Este clar faptul că, din acest moment, Freud a început să elaboreze un mod nou în care fiinţele umane să se raporteze la ele însele. El căuta – ca să-l citäm pe Jones – răspunsul la „marea problemă a modului în care omul a ajuns să fie ceea ce este", scopul suprem al „secretelor naturii interne a omului"[881].

În esenţă, aceasta este o căutare de tip religios şi, ca în cazul fondatorilor oricărei noi religii, Freud s-a distanţat rapid de foştii săi asociaţi. „Cu fiecare pas pe care-l făcea în noua sa aventură, se înstrăina tot mai mult de colegii săi. Aceştia nu vedeau nicio legătură între anii săi de cercetare medicală solidă şi fructuoasă şi noile sale interese şi metode."[882] Scânteia viziunii s-a transformat într-o religie cu totul nouă. „Ceea ce la început a fost un mic indiciu în psihopatologie", scria colegul său Hans Sachs, „efortul susţinut de concentrare a unei minţi originale a început să se mărească, până când a devenit un concept fundamental al psihologiei, al civilizaţiei umane, nicidecum al dezvoltării biologice"[883].

Freud avea dinamismul unui fondator religios, sau al unui mare ereziarh, lucru ce nu poate fi contestat. „Pentru că eram evreu", spunea el, „mă simţeam liber de multe dintre prejudecăţile care îi limitau pe ceilalţi în a-şi folosi intelectul". „Întotdeauna am simţit că parcă moştenisem întreaga sfidare şi patimă cu care strămoşii noştri şi-au apărat Templul, şi puteam să-mi sacrific cu bucurie viaţa pentru un singur moment măreţ în istorie". Prietenului său Wilhelm Fliess i-a mărturisit că era nu atât un om de ştiinţă, un experimentator sau chiar un observator, cât mai degrabă un om de acţiune: „Prin

temperamentul meu sunt un conchistador, un aventurier [...] cu acea curiozitate, îndrăzneală şi tenacitate caracteristice unei asemenea fiinţe."[884] În opinia lui, Moise, şi nu Avraam, a fost cel care a pus temeliile iudaismului; îl fascina marele legiuitor, în special statuia lui de la Roma, făcută de Michelangelo: „Timp de trei săptămâni singuratice, în septembrie 1913, am stat în fiecare zi în biserică, în faţa statuii, am studiat-o, am măsurat-o, am făcut schiţe, până am reuşit s-o înţeleg."[885] Se identifica de asemenea cu Iosif, visătorul şi vizionarul, şi îi plăcea să sublinieze că experţii care interpretau visele erau printre cei mai importanţi dintre apropiaţii lui Alexandru cel Mare.

Freud a împrumutat multe elemente din iudaism. Tehnica lui de interpretare a viselor este similară în anumite privinţe cu metoda folosită în *Zohar*[886]. De la prietenul său Fliess a preluat ceea ce el numea (într-o scrisoare către Jung) „natura specific mistică a misticismului meu", mai ales o fascinaţie faţă de semnificaţia şi calitatea premonitorie a numerelor[887]. Credea până la teamă în concepte de genul *Doppelgänger* – „Cred că te-am evitat", îi scria el unui Arthur Schnitzler surprins, „dintr-un fel de refuz de a-mi vedea sosia". Suferea de o stupefiantă teamă de moarte – *Todesangst*[888]. Dacă freudismul, ca şi marxismul, este într-un anumit sens un sistem de superstiţii, dacă este caracterizat de aceeaşi calitate osmotică precum Cabala mesianică a lui Nathan din Gaza – o capacitatea de acomodare a faptelor neconvenabile pe măsură ce acestea apar – nu trebuie să ne surprindă, deoarece are acelaşi fundament: ştiinţa occidentală este mai curând un luciu de suprafaţă decât esenţă. Dar elementul iudaic în freudism nu este hasidic la origine, ci mozaic. Freud voia să fondeze un nou sistem de legi cvasireligioase, cu puterea şi permanenţa implicate de acesta. „Noi deţinem adevărul" – spunea el, şi niciun lider religios nu ar fi putut să se exprime mai dogmatic[889].

Noul crez era iudaic sub încă două aspecte importante. Tora sa, documentele sale esenţiale erau propriile scrieri şi cazuri ale lui Freud, şi, asemenea Bibliei, reprezentau apoteoza unei povestiri. Talentul de a ilustra o teză printr-o poveste fusese o caracteristică a înţelepţilor, care se manifestase din nou în hasidism. Freud i-a conferit un statut ştiinţific şi secularizat. Era, şi într-o oarecare măsură încă este, cheia puterii sale extraordinare asupra oamenilor. Referindu-se la lucrarea sa din 1901 „Bruchstück einer Hysterie-Analyse" („Fragment dintr-o analiză de caz de isterie") (povestea Dorei), el nota cu o satisfacţie auctorială: „Este cel mai subtil lucru pe care l-am scris până acum şi va produce un efect încă şi mai îngrozitor decât de obicei."[890] După cum subliniase Steven Marcus, Freud nu este niciodată mai puţin convingător decât atunci când îşi neagă intenţiile literare: „Trebuie acum", scria el lipsit de sinceritate, „să iau în considerare o

complicaţie căreia cu siguranţă nu i-aş acorda nicio atenţie dacă aş fi om de litere, preocupat de crearea unei stări mentale ca pentru o poveste, aşa cum îi acord acum ca om de ştiinţă, preocupat de disecarea ei". Sau, în altă parte: „Continuă să mă surprindă faptul că istoriile de caz pe care le scriu sunt citite ca povestiri şi că le lipseşte, ca să spun aşa, amprenta serioasă a ştiinţei."[891] În realitate, s-a preocupat la fel de mult de stilul şi forma cazurilor sale pregătite pentru a fi publicate ca orice alt contemporan al său doctor şi autor de povestiri – Arthur Conan Doyle, de pildă, ori Somerset Maugham –, dar în plus le-a conferit convingerea adevărului, solemnitatea şi credinţa autorului Cărţii Întâi a Regilor. Cazuri precum cel al Dorei, al „Omului cu Şobolani", al Micului Hans, al lui Schreber şi al „Omului cu Lupi" sunt chiar esenţa revelaţiei sale.

În al doilea rând, freudismul a fost un crez ce s-a răspândit în primul rând printre evrei, care l-au şi practicat în mod deosebit. Nu este adevărat, aşa cum s-a susţinut adesea, că a izvorât din tratarea evreicelor bogate din Viena. Dar Josef Breuer, Ioan Botezătorul lui Freud – în măsura în care a avut aşa ceva[892] – era evreu, aşa cum au fost toţi primii psihanalişti. Importanţa lui Jung pentru Freud a constat în faptul că el a fost primul neevreu important pe care a reuşit să-l atragă şi care i-a devenit adept. Acesta este motivul pentru care, la al doilea Congres de psihanaliză, ţinut la Nürnberg în 1910, Freud a respins obiecţiile şi a propus ca Jung să fie numit preşedinte pe viaţă:

Cei mai mulţi dintre voi sunteţi evrei, deci nu sunteţi în stare să câştigaţi prieteni pentru noua învăţătură. Evreii trebuie să fie mulţumiţi cu rolul modern de a pregăti terenul. Este absolut necesar ca eu să pot stabili legături în lumea ştiinţelor generale. Îmbătrânesc şi am obosit să fiu mereu atacat. Suntem cu toţii în pericol […]. Elveţianul [Jung] ne va salva – mă va salva pe mine, vă va salva pe voi[893]. Freud era mozaic şi în ceea ce priveşte calea dreaptă. Nu-l atrăgea tradiţia iudaică alternativă a toleranţei, a conducerii policentrice şi a multitudinii de idei. Max Graf, tatăl Micului Hans, spunea că atmosfera din biroul lui Freud era ca de „întemeiere a unei religii". Pacienţii erau „apostolii", iar Freud însuşi, „oricât de bun la inimă şi de plin de consideraţie în viaţa lui privată", „se arăta dur şi fără milă în felul în care-şi prezenta ideile"[894]. Freud îşi avea mica lui curte, ca un înţelept hasid, pe care şi-a alcătuit-o în 1902, în cadrul căreia nu suporta să întâmpine rezistenţă serioasă. Alfred Adler (1870–1937), unul dintre primii şi cei mai străluciţi membri ai acestui grup, a fost tratat – din momentul în care a îndrăznit să fie în dezacord cu el – nu ca un coleg cu păreri critice, ci ca un eretic sau ca un „dezertor", un termen pe care marxiştii aveau să-l adopte şi să-l popularizeze. Citându-l pe Graf: „A urmat un proces, iar capul de acuzare era erezia. […] Freud, ca şef al bisericii, l-a alungat pe Adler;

l-a dat afară din biserica oficială. În decurs de câţiva ani, am asistat la întregul proces de creare a istoriei unei biserici". Începând cu acel moment, *herem*-ul a fost adesea folosit, în special în ceea ce-l priveşte pe Jung, cel mai mare eretic dintre toţi. Despărţirea de Jung a fost extrem de dureroasă, deoarece, după cum spune Jones, el a fost „Iosua pentru noul Moise al lui Freud". Chipul lui „se lumina de câte ori vorbea de Jung: «Acesta este fiul meu iubit, care-mi bucură sufletul.»" „Când imperiul pe care l-am întemeiat va rămâne orfan", scria el, „doar Jung trebuie să-l moştenească"[895].

Depistarea şi expulzarea ereticilor erau însoţite de *odium theologicum*. Freud era „dur şi tăios precum oţelul, un om care ştia să urască", spune Sachs. L-a denunţat pe Albert Moll, autorul volumului *Das Sexualleben des Kindes* (*Viaţa sexuală a copilului*), drept o „brută" având „constituţia intelectuală şi morală a unui avocat chiţibuşar", iar când l-a dat afară din birou, „a împuţit camera ca dracul însuşi". Adler era „gunoi", „plin de venin şi meschinărie"; „l-am făcut mare pe un pigmeu". Wilhelm Stekel, alt „apostol", era „un păduche pe capul unui astronom" – o insultă pe care Freud a furat-o de la Heine, altul care ştia să urască. Jung a devenit „ereticul", „misticul", iar termenul de „jungian" – cel mai rău din vocabularul lui Freud. Foştii adepţi erau ocoliţi dacă erau întâlniţi pe stradă, orice referinţe la ei erau eliminate din noile ediţii ale operelor lui Freud, schimbate în „fost analist". Scrisorile lui Jung către Freud au fost „pierdute" timp de ani de zile[896]. În legătură cu toate aceste controverse stigmatizatoare, Freud îl cita din nou pe Heine: „Trebuie să-ţi ierţi duşmanii, dar numai după ce au fost spânzuraţi". Dovezile de spânzurătoare abundă, niciuna nu vorbeşte însă despre iertare. Când Adler a murit, în 1937, în timpul unei călătorii la Aberdeen, Freud – trecuse de optzeci de ani la acea vreme – i-a scris lui Arnold Zweig: „Nu înţeleg de ce-l plângi pe Adler. Pentru un băiat evreu născut într-o suburbie a Vienei, moartea în Aberdeen este o carieră extraordinară."[897]

Dacă Freud avea intoleranţa lui Ezdra şi defectele caracteristice ale catedocraţiei, avea şi ceva din virtuţile eroice ale acesteia: un curaj extraordinar în a apăra ceea ce el considera a fi adevărul; o îndârjire pătimaşă în a urmări acest adevăr, până la capătul vieţii sale, marcată de o trudă fără răgaz; o moarte de sfânt, după un cancer cu evoluţie înceată, refuzând să ia morfină: „Prefer să gândesc în chinuri, decât să nu fiu în stare să gândesc limpede."[898] Arthur Koestler, care l-a văzut în ultimele sale zile, a găsit un înţelept „mic şi plăpând", cu „vitalitatea indestructibilă a unui patriarh evreu"[899]. Freud era, în tradiţia iudaică iraţionalistă, mai degrabă tipul Nahmanide ori Besht, decât tipul Maimonide. Dar poate că tocmai de aceea el a devenit pilonul central al structurii intelectuale a secolului XX, şi aceasta în sine un edificiu iraţional în mare parte. Sau, pentru a varia metafora,

el a dăruit umanităţii o nouă oglindă, şi nicio altă fiinţă umană nu a schimbat atât de radical şi de ireversibil felul în care oamenii se văd pe ei înşişi, sau cum vorbesc despre ei înşişi, căci el a modificat şi vocabularul introspecţiei.

Dacă Freud a schimbat modul de a ne vedea pe noi înşine, Albert Einstein (1879–1955) a schimbat viziunea noastră despre univers. Prin aceasta a devenit pilonul central al secolului XX şi poate şi al secolului XXI, căci istoria demonstrează că marile reformulări ale legilor ştiinţifice, precum cele ale lui Galilei sau ale lui Newton ori Darwin, continuă să influenţeze societatea o lungă perioadă de timp. Einstein era un evreu din Ulm, unde tatăl său avea o mică firmă de produse electrochimice. A lucrat la Berna, într-un birou elveţian de brevete, şi acolo a formulat Teoria Specială a Relativităţii (1905) şi Teoria Generală (1915). Descoperirile sale esenţiale, ca şi ale lui Freud, au fost făcute înainte de Primul Război Mondial; după aceea, a căutat cu îndârjire, dar în zadar, o teorie generală a câmpului care să cuprindă fizica cuantică, în a cărei formulare a avut un rol-cheie[900].

Einstein nu a părut niciodată să fie un evreu practicant, în sensul obişnuit al cuvântului, ca şi Freud, de altfel. Dar, spre deosebire de Freud, nu respingea credinţa în Dumnezeu ca pe o simplă iluzie, ci s-a gândit să o redefinească. Din punct de vedere intelectual, Einstein se înscria în totalitate în tradiţia raţionalist-iudaică a lui Maimonide şi Spinoza. Un om de ştiinţă empiric de tipul cel mai riguros, formulându-şi teoriile în aşa fel încât să poată fi demonstrate şi insistând ca demonstrarea lor să aibă loc înainte ca ele să fie validate – exact opusul dogmatismului lui Freud. Dar era pregătit să accepte existenţa adevărului ce nu poate fi verificat. Şi, din acest punct de vedere, era mai cinstit decât Freud. Freud nega adevărul mistic, rămânând însă în esenţă un mistic el însuşi; Einstein a rămas un raţionalist, admiţând însă sfera mistică. „Misteriosul", pe care el îl privea mai mult ca emoţie decât ca fapt, „se află la baza artei adevărate şi a ştiinţei adevărate", spunea el. Dincolo de „cel mai profund intelect şi cea mai radioasă frumuseţe" se găseau adevăruri impenetrabile, „care sunt accesibile minţilor noastre numai în formele lor cele mai primitive". Conştientizarea acestui fapt, spunea el, constituia adevăratul sentiment religios şi „doar în acest sens sunt eu un om profund religios"[901].

Ultima afirmaţie era o reformulare a convingerii lui Maimonide că există două moduri complementare de a percepe adevărul, raţiunea şi Revelaţia. Dar, respingând Revelaţia ca atare, Einstein era mult mai aproape de Spinoza, pe care-l admira în mod deosebit. El susţinea că gândirea intuitivă era esenţială în formularea unui concept ştiinţific important, ca un fel de salt cu ochii închişi într-o uriaşă generalizare teoretică[902]. În această privinţă, se apropia foarte mult de filosoful

evreu francez Henri Bergson (1859–1941) – şi el, ca şi Einstein, punea accentul pe elementul mistic şi intuitiv în ştiinţă (şi pe interacţiunea dintre timp şi materie)[903]. Dar atât în opinia lui Einstein, cât şi în opera lui, după ce intuiţia crea elementele unei idei, ştiinţa şi raţiunea preluau controlul. „Vreau să ştiu cum a creat Dumnezeu această lume", spunea el – aproape un scop mistic. Dar la cunoaştere trebuia să se ajungă prin formule matematice, verificate de ştiinţa astronomiei. Într-un anume sens, Einstein făcea ceea ce încercaseră şi cabaliştii să facă, şi anume să descrie creaţia prin numere. În vreme ce numerele lor erau intuitive, magice şi neverificabile, ale lui Einstein erau concepute în mod raţional şi verificate cu telescopul. Magia consta în faptul că era uimit să descopere că universul, în loc să fie haotic, aşa cum se presupusese *a priori,* era, de fapt, bine ordonat, guvernat de legi ale spaţiului şi timpului care puteau fi modificate din când în când, aşa cum modificase şi el legile lui Newton, dar care, în mod fundamental, erau accesibile intelectului uman. În aceasta, spunea el, „constă «miracolul», care devine tot mai profund odată cu evoluţia cunoaşterii noastre"[904].

Einstein credea că macrocosmosul şi microcosmosul trebuie guvernate de aceleaşi legi şi că teoria sa generală asupra relativităţii va deveni în cele din urmă doar o parte dintr-o teorie unificată care să guverneze toate câmpurile electromagnetice. Fiecare relaţie fizică a lumii materiale va putea atunci să fie descrisă cu acurateţe în câteva pagini de ecuaţii. Se simţea profund înrudit cu Spinoza, care era la fel de „convins de dependenţa cauzală a tuturor fenomenelor, la o vreme la care succesul ce însoţea eforturile de a dobândi o cunoaştere a relaţiei cauzale cu fenomenele naturale era încă modest". La trei sute de ani după Spinoza, Einstein avea toate şansele să reuşească. Căutarea aceasta era specific evreiască, în sensul în care era provocată de o nevoie copleşitoare de a găsi un adevăr-lege cuprinzător despre univers, o Tora ştiinţifică. Alternativa la o teorie generală era nedeterminarea, un concept respingător pentru spiritul evreiesc, deoarece pare să facă imposibilă etica sau certitudinea în ceea ce priveşte istoria, politica şi legea[905]. De unde şi faptul că toată căutarea de patruzeci de ani a lui Einstein a rămas în cele din urmă neconcludentă. Asemenea lui Maimonide, care, în codul, în comentariul şi în *Călăuza* lui, a încercat să reducă vasta sa moştenire iudaică la un corpus de cunoştinţe clare, raţionale şi de dimensiuni modeste – o *summa* iudaică –, Einstein căuta o simplitate pură şi monumentală, o *summa* ştiinţifică menită să desluşească pe deplin universul[906].

De fapt, realizările lui s-au încheiat odată cu descoperirea teoriei relativităţii. Adevărul ei a fost demonstrat în mod repetat şi a constituit, în ultimii şaizeci de ani şi mai bine, o parte centrală a

corpusului ştiinţific al cunoaşterii. Pentru gândirea generală însă, teoria nu a introdus o nouă mare simplitate, ci o nouă mare complexitate, căci relativitatea a fost adesea confundată cu relativismul, şi mai ales cu relativismul moral. Conjuncţia dintre Einstein şi Freud, cel puţin în percepţia populară, a dat o lovitură devastatoare certitudinilor absolute ale eticii iudeo-creştine în care Einstein, cel puţin, credea profund[907]. Pentru multe minţi întunecate, aceasta nu era decât încă o datorie greu de dus care se adăuga în contul evreilor. Odată cu formularea şi demonstrarea teoriei relativităţii, un număr foarte mare de oameni cultivaţi şi inteligenţi au renunţat să mai încerce să ţină pasul cu descoperirile ştiinţifice. Iată ce nota evreul Lionel Trilling (1905–1975), filosof al culturii, despre consecinţele teoriei:

Această excludere a celor mai mulţi dintre noi din modul de gândire despre care se spune de obicei că reprezintă cea mai caracteristică realizare a epocii moderne e sortită să fie resimţită ca o lovitură adusă respectului de sine intelectual al omului. Preferăm cu toţii să nu vorbim despre această umilinţă; dar ne mai putem îndoi că […] a introdus în viaţa minţilor noastre un element semnificativ al îndoielii şi înstrăinării, de care de acum încolo trebuie ţinut cont în orice estimare a destinului gândirii noastre?[908] Prin urmare, rezultatul net al acestei activităţi intelectuale dezlănţuite şi al inovaţiilor culturale care au avut loc la începutul secolului, o activitate în care s-a considerat că evreii au jucat un rol de frunte, avea să producă nu numai o cursă a înarmărilor între progresişti şi conservatori, ci un sentiment foarte răspândit de stupoare şi anxietate. Noii intelectuali evrei laici resimţeau acest lucru la fel de puternic ca oricine altcineva, chiar şi în timp ce contribuiau la el prin propria lor muncă. Dorul după certitudini rememorate este unul din marile motoare ale capodoperei lui Proust, *În căutarea timpului pierdut*. La Franz Kafka (1883–1924), întregul principiu de guvernare pare să fie dislocarea incomprehensibilă. „Sunt aici”, se încheie una dintre povestirile sale, „mai mult de atât nu ştiu, mai departe de atât nu pot să merg. Corabia mea nu are cârmă, este dusă de vântul care suflă în regiunile cele mai îndepărtate ale morţii.”[909] Schönberg simţea acelaşi lucru când îşi rezuma viaţa într-o singură şi ciudată metaforă: „Aveam sentimentul că am căzut într-un ocean de apă clocotită, fără să ştiu să înot […] M-am străduit să dau din mâini şi din picioare cât am putut mai bine […] Nu m-am dat bătut. Dar cum puteam să mă dau bătut în mijlocul oceanului?”[910] Poetul expresionist Jacob von Hoddis, fost Hans Davidsohn, a rezumat şi a agravat confuzia, producând, în 1910, o plachetă de versuri *Weltende* (*Sfârşitul lumii*), care în scurt timp a devenit cel mai faimos şi mai bine-cunoscut poem în Germania. L-a citit la cabaretul literar organizat de liderul expresionist Kurt Hiller,

care pretindea că era descendentul lui rabi Hilel. Poemul începea cu versul „Pălăria zboară de pe capul ascuţit al burghezului”, ca imediat după aceea, din motive necunoscute acum, să rezume modernismul atât pentru cei care-l susţineau, cât şi pentru cei care i se opuneau, stârnind în aceştia din urmă o furie greu de înţeles[911]. În 1914, tânărul poet a înnebunit, urmat la foarte scurtă vreme practic de întreaga Europă, într-un dans uriaş al distrugerii care a schimbat dramatic atât perspectivele, cât şi situaţia evreilor.

Note

23. Corn Laws (1815), legile asupra cerealelor, interziceau importul de cereale pentru a-i proteja pe producătorii de cereale din Marea Britanie şi Irlanda de competiţia importurilor străine mai ieftine (n.ed.).

24. Aluzie la Ezdra 1:2–4, 6:3–5, unde este citat decretul din 537 î. Cr. dat de Cirus II cel Mare, regele perşilor, prin care iudeilor li se îngăduia să se întoarcă la Ierusalim pentru rezidirea Templului (n.ed.).

25. Azi, Wrocław (n.tr.).

26. Citatele din Capitalul lui Marx sunt preluate din Karl Marx, Friedrich Engels, Opere, vol. 23, Editura Politică, Bucureşti, 1966 (n.ed.).

27. „Nu ştiu nimic” – partid din Statele Unite în perioada 1845–1860 (n.ed.).

28. Traducere de Ion Horea, apărută iniţial în volumul Cincizeci de evreice care uimesc lumea, de Deborah Felder şi Diana Rosen, trad. Irina Horea, Hasefer, Bucureşti, 2007 (n.tr.).

29. Membri ai sectei Adormirea Maicii Domnului (augustinienii asumpţionişti) – congregaţie religioasă catolică fondată la Nâmes în 1845 de Emmanuel d’Alzon şi binecuvântată de papa Pius IX în 1847 (n.ed.).

30. „Întreaga evreime se afla în spatele acestui trădător” (fr., n.tr.).

31. Cu La Juive („Evreica”) (1835), Halévy a creat noua formă a operei franceze. Fiica sa Geneviève, ulterior faimoasă amfitrioană, s-a măritat cu cel mai bun student al lui, Georges Bizet. Nepotul lui, Ludovic Halévy, a scris libretul pentru opera Carmen de Bizet, cea mai populară dintre toate operele franceze. Strănepotul său a fost mult preţuitul istoric Élie Halévy. Vezi Myrna Chase, Elie Halévy: An Intellectual Biography, Columbia University Press, New York, 1980 (n.a.).

32. În realitate, pictor şi desenator născut în Bulgaria, pe numele lui adevărat Julius Pincas (n.ed.).

33. Fiii Legământului – cea mai veche organizaţie evreiască aflată încă în activitate din lume, fondată în 1843 la New York (n.ed.).

PARTEA A ŞASEA
HOLOCAUSTUL

Pe 9 noiembrie 1914, într-un discurs ţinut la Primăria Londrei, prim-ministrul britanic Herbert Asquith anunţa dramatic: „Imperiul Turc s-a sinucis”. Curtea pe care o făcea Germania Turciei, care-l determinase pe kaiser să abandoneze sprijinul activ dat sionismului, avusese, în sfârşit, succes. Sultanul se angajase să ajute Germania să iasă victorioasă, şi acum era pe punctul de a declara *jihad* împotriva Marii Britanii. Asquith dorea să-i împiedice pe cei 100 de milioane de musulmani, supuşi ai Imperiului Britanic, să se alăture acţiunii sultanului. Prin urmare, a ţinut acest discurs prin care cerea Marii Britanii să fărâmiţeze, în sfârşit, Imperiul Otoman şi să redea libertatea popoarelor subjugate[912]. Dar, fără să-şi dea seama, prin acest discurs nu făcea decât să adauge încă o piesă crucială la puzzle-ul statului sionist. Pentru că, prin alungarea autorităţii turce din Palestina, ca şi din alte părţi, nimic n-ar mai fi împiedicat ca, în vidul astfel creat, să se instaureze patria poporului evreu.

Ideea că evreii ar fi avut de câştigat de pe urma distrugerii Germaniei în cumplitul conflict ce stătea să izbucnească i-a surprins probabil pe mulţi, la acea vreme, prin absurditatea ei. Duşmanul de moarte al evreilor era Rusia ţaristă, pe care armata germană încerca acum să o sfâşie în bucăţi. În Londra, evreii care locuiau în East End refuzau să lupte împotriva Germaniei tocmai din acest motiv. Toată lumea asocia elita culturală a evreilor cu Germania. Cu excepţia pacifiştilor aflaţi la extrema stângă a spectrului politic, toţi intelectualii evrei de frunte vorbitori de limbă germană, conduşi de Max Liebermann, au semnat un memorandum în care îşi declarau sprijinul pentru obiectivele urmărite de Germania în acel război. Einstein a fost aproape singurul care a refuzat să semneze.

Când, după înfrângerea armatelor ruseşti la Tannenberg, trupele germane au pătruns în Polonia aflată sub ocupaţie rusească, evreii i-au primit cu urale, ca pe nişte salvatori. Printre aceştia s-a aflat şi Zeev Dov Begin, tatăl viitorului prim-ministru al Israelului. Pe lângă ebraică şi idiş, el vorbea şi germana, preferând-o limbii polone, pe care o numea „limba antisemitismului”. Celor doi copii ai săi, tânărul Begin şi sora lui (ulterior doamna Halperin), le-a spus următoarele: „Vedeţi, vor veni germanii, o cultură cu totul diferită, nu seamănă câtuşi de puţin cu Rusia”. Retrăgându-se, armata rusă a adunat laolaltă comunităţi întregi de evrei şi, sub ameninţarea armelor, le-a exilat în Siberia – o prefigurare sinistră a politicii minorităţilor dusă mai târziu de Stalin. Familia Begin a fost martoră la incendierea de către cazaci a

satelor evreieşti. Când au sosit germanii – avea să-şi amintească ulterior doamna Halperin –, aceştia „s-au purtat minunat cu evreii. […] Le dădeau copiilor dulciuri şi biscuiţi. Alţi germani erau atunci, altă epocă”[913] .

Germana tindea să fie *lingua franca* până şi în coloniile evreieşti din Palestina. Mulţi dintre colonişti preferau ca limba de predare din şcolile evreieşti să fie germana, nu ebraica. Tot germana a fost acceptată, fără nicio opoziţie, ca limbă oficială a congreselor sioniste. Filiala din Berlin a mişcării sioniste se considera sediul central al sionismului mondial, iar membrii săi cereau instituirea unui protectorat german atât pentru evrei, cât şi pentru islam. Mulţi credeau că marea comunitate evreiască din Salonic fusese cea care împinsese Turcia în război de partea Germaniei[914].

Totuşi, cei cu o intuiţie mai profundă şi-au dat seama de uriaşa semnificaţie a deciziei britanicilor de a diviza ceea ce mai rămăsese din Imperiul Otoman. Unul dintre aceştia a fost Chaim Weizmann care, de la moartea lui Herzl, devenise cel mai eficient partizan al sionismului în Vest. „A venit vremea”, scria el cu satisfacţie, după discursul lui Asquith, „să vorbim deschis – să arătăm lumii atitudinea evreilor faţă de Palestina”. Weizmann era una dintre cele mai nobile şi mai importante figuri ale istoriei poporului evreu. Ca lider sionist, era la fel de abil ca şi Herzl să trateze cu marii şefi de state ai lumii; în plus, putea vorbi în numele evreilor din răsărit, *Ostjuden* – întrucât era unul dintre ei. Atmosfera din familia lui, în oraşul Motol din „mlaştinile Pripetului”, era dintre cele mai tradiţionale. Tatăl lui, care tăia cherestea şi o transporta pe râu până la Marea Baltică, cunoştea pe de rost Codul lui Caro, iar cartea lui de căpătâi era *Călăuza rătăciţilor*. Este adevărat că, pe pereţii casei, alături de Maimonide se găsea portretul baronului Hirsch, dar „Întoarcerea” era privită cu religiozitate; rabinul local i-a spus lui Weizmann: „Omul are multe de făcut, multe de învăţat, multe de cunoscut şi multe de suferit înainte să merite acest lucru.”[915]

Desigur că Weizmann a avut multe de suferit pentru a dobândi o educaţie modernă. Acasă nu aveau ziare. Dascălul său de la şcoală era nevoit să aducă pe furiş o carte în ebraică despre ştiinţele naturale, sub pretextul că-i predă pe profeţi. Mai era şi statul ţarist, ale cărui reguli privind *numerus clausus* aloca evreilor cel mult 10% din locurile în şcoli, chiar şi în oraşe unde evreii reprezentau jumătate din întreaga populaţie. Se făcea tot posibilul ca evreii să nu ajungă la universităţi. Weizmann avea să scrie mai târziu: „Pe măsură ce citeai, an după an, *ukaz*-urile complicate ce se revărsau de la Sankt-Petersburg, aveai impresia că întreaga maşinărie greoaie a întinsului Imperiu Rus fusese creată doar cu scopul de a inventa şi amplifica legile şi regulamentele menite să îngrădească existenţa supuşilor săi evrei”. Prin urmare,

educaţia implica o „şicanare fără de sfârşit, dezamăgiri şi umilinţe”[916]. Weizmann se putea lăuda cu o răbdare şi o perseverenţă monumentale, precum şi cu o mare putere de muncă, ceea ce l-a ajutat să ajungă la Universitatea Politehnică din Berlin, una dintre cele trei cele mai bune şcoli de ştiinţă din Europa, iar mai târziu în Elveţia, unde şi-a obţinut doctoratul în chimie, la Fribourg (1899).

Dar abia în Anglia, unde a ajuns să predea biochimia la Universitatea din Manchester, şi-a descoperit Weizmann adevărata vocaţie: aceea de a exploata situaţia în care se afla Imperiul Britanic şi bunăvoinţa clasei lui conducătoare, pentru a putea crea patria poporului evreu. Devenit cetăţean britanic în 1910, Weizmann i-a luat întotdeauna pe britanici aşa cum se considerau ei înşişi a fi, adică toleranţi, imparţiali, partizani ai libertăţii şi dreptăţii. A mizat întreaga sa emoţie pe inimile lor şi, una peste alta, a obţinut un profit mulţumitor. În anii dinainte de 1914, s-a apucat să cultive acest profit. L-a cunoscut pe C.P. Scott, puternicul editor al publicaţiei liberale *Manchester Guardian*, şi, prin el, a făcut cunoştinţă cu reprezentanţii în parlament ai oraşului Lancashire – Arthur Balfour, liderul conservatorilor, şi Winston Churchill. Scott l-a prezentat şi celui mai bun prieten politic al său, Lloyd George. Toţi aceşti bărbaţi au devenit susţinători convinşi ai sionismului.

În mod neaşteptat, Weizmann şi-a găsit un aliat în parlamentarul liberal Herbert Samuel. Era membru al comunităţii evreieşti într-o vreme când aceasta era copleşitor, uneori înveninat de antisionistă. Tatăl lui întemeiase banca Samuel Montagu, o companie cu un succes extraordinar, iar vărul său primar, Edwin Montagu, angajat al firmei, era în acelaşi timp politician şi un antisionist de frunte. Samuel urmase Colegiul Balliol, un cuib de ateism, drept care a fost obligat să recunoască faţă de mama sa că-şi pierduse acolo credinţa. Formal însă, continua să respecte tradiţia şi să-şi plătească datoriile faţă de sinagogă, şi declara cu multă mândrie că era evreu. Deci, când a intrat în cabinet, în 1909, el a fost primul evreu care a ajuns în această poziţie. Îndeplinise tot felul de însărcinări politice şi în cadrul comunităţii evreieşti din cartierul Whitechapel, şi scenele şocante de mizerie şi sărăcie la care fusese martor au făcut din el un sionist, lucru confirmat de implicarea lui marginală în cazul Marconi din 1911, în timpul căruia a simţit pe propria-i piele cruzimea antisemitismului, chiar şi în Marea Britanie cea tolerantă.

Samuel era o persoană rece, tăcută, rezervată; nu-şi exprima în public opiniile. Nici măcar Weizmann nu ştia că era sionist. În secret însă, a pus la cale un plan de exploatare a intervenţiei turceşti, şi în ziua în care Asquith şi-a ţinut discursul, Samuel s-a dus la ministrul de externe, sir Edward Grey, având cu el o discuţie extrem de importantă. Ce părere ar avea el despre o patrie a evreilor? Grey i-a răspuns că „s-

a simţit întotdeauna extrem de atras de această idee… [şi că el] va fi gata să participe la punerea ei în practică, dacă se va ivi ocazia". Au discutat detaliile. Samuel l-a avertizat că aria inclusă în această patrie nu putea cuprinde „Beirutul şi Damascul, care aveau o populaţie numeroasă de origine neevreiască, ce nu putea fi asimilată". Deci, „ar fi un mare avantaj dacă restul Siriei ar fi anexat de Franţa, deoarece pentru noul stat ar fi mult mai bine să aibă drept vecin o putere europeană, şi nu pe turci". S-a propus atunci o împărţire între englezi şi francezi, Marea Britanie urmând să ia Palestina, Franţa – Siria-Libanul, de-a lungul liniilor trasate ulterior de înţelegerea secretă Sykes – Picot, realizată la Versailles. Dar asta încă nu însemna că evreii dobândeau o ţară a lor. Mai târziu, în aceeaşi zi, Samuel s-a dus la Trezorerie, pentru a obţine promisiunea de ajutor din partea lui Lloyd George, ajuns ministru de finanţe. „Mi-a spus că era nerăbdător să vadă născându-se acolo un stat al evreilor."[917]

Şi astfel, Weizmann şi Samuel au pus campania în mişcare. Într-un apel de instituire a protectoratului britanic pentru apărarea unui stat naţional al evreilor, publicaţia Asociaţiei fabiene *New Statesman* argumenta: „Speranţele sioniştilor au trecut dintr-odată de pe planul ideatic pe cel al politicii concrete."[918] În realitate, era de străbătut un drum lung. Asquith, un antisemit de salon, a asistat cu un amuzament arogant la felul în care Samuel a prezentat planul său cabinetului şi la opoziţia îndârjită pe care a întâmpinat-o din partea vărului său antisionist, Montagu. Prim-ministrul relata aceste controverse în scrisorile sale zilnice către prietena sa, Venetia Stanley. „[Samuel] crede", scria el în 28 ianuarie 1915,

> *că am putea aşeza în acest teritoriu, nu foarte promiţător, în jur de trei sau patru milioane de evrei şi că acest lucru va avea un efect bun asupra celor care au rămas în urmă (inclusiv el însuşi, cred eu). […] Seamănă cu o nouă ediţie din Tancred adus la zi. Mărturisesc că nu sunt atras de această propunere de încărcare a responsabilităţilor noastre. Este curios cum dictonul favorit al lui Dizzie, „rasa este totul", îşi găseşte această izbucnire, aproape lirică, tocmai la o personalitate cu o minte atât de bine ordonată şi metodică precum a lui H.S.*[919]

Pe 13 martie 1915, s-a referit la „memorandumul aproape ditirambic" al lui Samuel asupra Palestinei, „în care evreii împrăştiaţi se vor putea întoarce, cu vremea, din toate colţurile lumii şi care, la timpul cuvenit, va obţine dreptul de autoguvernare (ce comunitate atrăgătoare!). În mod ciudat, singurul partizan al acestei propuneri este Lloyd George, căruia, inutil să-ţi mai spun, nu-i pasă câtuşi de puţin de evrei" – nu doreşte decât să-i ţină pe „francezii agnostici, ateişti" departe de „Locurile Sfinte". Patru zile mai târziu, prim-

ministrul îi spunea domnişoarei Stanley că „vărul Montagu”, sau „Asirianul”, cum îl numea el, a ripostat cu un „memorandum rasist”, în care-l acuza pe „vărul Herbert” că era incapabil să traducă în ebraică o singură frază din planul lui, care era „o încercare destul de prezumţioasă şi aproape blasfematoare (!) de a împiedica Voinţa Divină să-i cheme pe evrei la El”. Asquith a mărturisit că limbajul folosit de colegii lui evrei certăreţi mai curând îl „uimea”[920]. Îndoielile i-au fost confirmate atunci când ministrul de război, lordul Kitchener, singurul ministru care fusese în regiunea respectivă, a spus că „Palestina nu va reprezenta nicio valoare pentru noi”.

Cu toate acestea, evenimentele se desfăşurau constant în favoarea sioniştilor. Kitchener a fost obligat să-i cedeze lui Lloyd George portofoliul muniţiilor, fapt care l-a pus în contact pe linie profesională cu Weizmann, care acum se ocupa direct de problemele legate de război. Când Kitchener a murit înecat într-o călătorie spre Rusia, Lloyd George a preluat complet Ministerul de Război. Acest lucru a marcat începutul transferului de resurse spre bazinul mediteraneean de răsărit, făcând mult mai plauzibilă cucerirea Palestinei de către britanici. Lui Weizmann îi venea acum mai uşor să-i întâlnească pe membrii marcanţi ai guvernului. Pe 18 august 1916, la Ministerul de Externe, a izbutit să-l atragă de partea sa pe lordul Robert Cecil, care avea să consemneze:

> *Mi-a spus, pe bună dreptate, că până şi în această ţară un evreu trebuie mereu să dea explicaţii în legătură cu existenţa lui, nefiind nici englez pe de-a-ntregul, nici evreu pe de-a-ntregul, şi că acest lucru era valabil şi avea efecte mult mai serioase şi în alte ţări. […] O anumită frază pe care a spus-o poate că exprimă cel mai bine impresia pe care mi-a lăsat-o: „Nu sunt un romantic, numai că evreii trebuie mereu să fie romantici, fiindcă pentru ei realitatea e mult prea cumplită”.*

Cecil s-a declarat tulburat de „caracterul impresionant al atitudinii sale, care te făcea să uiţi de înfăţişarea sa destul de respingătoare şi chiar sordidă”[921]. Patru luni mai târziu, Asquith a fost dat afară din funcţia pe care o ocupa, Lloyd George a ajuns prim-ministru, iar Balfour a devenit ministru de externe în guvernul său.

Acest fapt s-a dovedit decisiv. Asquith se înşelase în privinţa lui Lloyd George, care era atât filosemit, cât şi sionist. După ce-i denunţase pe Rothschilzi în perioada sa mai rebelă, a recunoscut că l-a impresionat primul lord Rothschild, pe care, atunci când a izbucnit războiul, l-a convocat, împreună cu alţi magnaţi ai finanţelor, la Trezorerie. „Lord Rothschild”, a început el, „între noi au existat câteva neînţelegeri politice”. „Domnule Lloyd George, nu este momentul să ne amintim de asemenea lucruri. Ce pot face ca să vă ajut?” Ulterior, Lloyd George avea să spună: „Doar bătrânul evreu a vorbit cu cap.”[922]

Weizmann a descoperit că el şi Lloyd George „împărtăşeau aceleaşi preocupări pentru naţionalităţile mici”. Noul premier era un patriot galez pătimaş, iar Samuel, de câte ori aducea în discuţie planul său, nu uita să amintească faptul că „Palestina era tot atât de întinsă ca Ţara Galilor”. Lloyd George era de asemenea un mare cunoscător al Bibliei, un alt punct în favoarea sionismului. „Când domnul Weizmann vorbea despre Palestina, pomenea nume de locuri care-mi sunt mult mai familiare decât cele de pe frontul de vest”[923], scria el la un moment dat.

Balfour era un aliat la fel de important, deoarece în spatele unei atitudini modeste şi reticente se ascundea o voinţă de fier, de care era nevoie pentru a depăşi ezitările oficialităţilor şi ale colegilor de la Ministerul de Externe. Odată convins de justeţea unei cauze, Balfour era un om care nu mai dădea înapoi cu uşurinţă, fiind cel mai important convertit al lui Weizmann. Cei doi au vorbit pentru prima oară îndelung în 1906, în timpul alegerilor, când Balfour i-a reproşat lui Weizmann că respinsese propunerea cu Uganda. „Domnule Balfour, să presupunem că v-aş oferi Parisul în loc de Londra, l-aţi accepta?” „Dar, domnule doctor Weizmann, noi avem deja Londra.” „E adevărat, însă noi am avut Ierusalimul pe vremea când Londra nu era decât o mlaştină.”[924] O altă discuţie, decisivă de data asta, a avut loc pe 12 decembrie 1914. Ea merită să fie amintită, deoarece ilustrează puterea de convingere a lui Weizmann. După ce Weizmann prezentase motivele pentru care sioniştii doreau acţiune, Balfour i-a spus că, în opinia sa, problema evreiască „va rămâne nerezolvată, fie până când evreii de aici se vor fi asimilat complet, fie până va exista o comunitate iudaică normală în Palestina”. Tachinându-l, a adăugat că a discutat acest lucru în 1912 cu Cosima Wagner, o bine-cunoscută antisemită, iar ea a fost de acord! „Da”, i-a răspuns Weizmann, „şi o să-ţi spun eu ce-a zis ea exact – că evreii îşi însuşeau cultura, ştiinţa şi industria germană. Dar”, a adăugat el,

> *„chestiunea esenţială pe care o ignoră majoritatea neevreilor şi care formează însăşi esenţa tragediei evreieşti este că acei evrei care îşi dăruiesc germanilor energiile şi minţile o fac în capacitatea lor de germani şi îmbogăţesc Germania, nu evreimea, pe care, de altfel, ei o abandonează. […] Ei trebuie să-şi ascundă iudaismul, pentru a li se îngădui să-şi pună la dispoziţia germanilor inteligenţa şi talentul. Ei sunt, nu în mică măsură, răspunzători pentru progresul germanilor. Tragedia este că, în vreme ce noi nu-i recunoaştem drept evrei, madame Wagner nu-i recunoaşte drept germani, şi astfel ne găsim acolo drept cel mai exploatat şi mai neînţeles popor”.*

Balfour s-a emoţionat până la lacrimi, i-a strâns mâna lui Weizmann şi a spus că „în sfârşit, înţelesese drumul urmat de o naţie mare şi

aflată în suferinţă”[925].

Şi astfel a devenit el un aliat convins al sioniştilor, iar la Ministerul de Externe a adoptat o linie de angajare clară şi publică a Marii Britanii. Evenimentele erau favorabile. În ianuarie 1917, trupele britanice au trecut la cucerirea Palestinei. În aceeaşi lună, regimul ţarist s-a prăbuşit, îndepărtând astfel cel mai mare obstacol în calea sprijinului total şi mondial al evreimii pentru cauza Aliaţilor. Prim-ministrul interimar, Kerenski, a pus capăt codului antisemit al Rusiei. La sfârşitul lunii, Germania a început războiul nelimitat al submarinelor, făcând inevitabilă intervenţia americană de partea Aliaţilor. Guvernul american a devenit aproape automat un sprijinitor puternic al ideii de întemeiere a unui stat naţional evreiesc în Palestina. Obstacole existau, nu-i vorbă. Francezii detestau ideea prezenţei în Ierusalim a evreilor şi mai ales a protestanţilor britanici, în locul francezilor catolici (şi atei). Conform celor spuse de sir Mark Sykes, care negocia acordul secret asupra protectoratului, omologul său francez, Georges Picot, „vorbea de pogromuri în Paris” – amintirea lui Dreyfus era încă vie – şi părea să aibă „o atitudine foarte firească faţă de acest lucru”. Începeau să se facă simţite reacţii de protest şi din partea arabilor sau din partea acelor departamente guvernamentale care îi reprezentau. Dar arabii se urneau cu greu, nu contribuiseră cu nimic substanţial la eforturile de război, iar „revolta lor arabă” nu impresionase câtuşi de puţin; mai mult, personajul care se ocupa de această chestiune, colonelul T.E. Lawrence, era în favoarea protectoratului britanic şi a planului de întemeiere a unui stat naţional al evreilor. Cea mai puternică opoziţie venea din partea evreilor antisionişti, în special din partea lui Montagu, aflat acum în funcţia importantă şi pertinentă de ministru pentru problemele Indiei. Ceea ce avea să aibă consecinţe esenţiale.

Angajarea britanică în susţinerea planului sioniştilor avea să ia forma unei scrisori pe care Balfour, în calitatea sa de ministru de externe, i-a adresat-o lordului Rothschild, ca şef al comunităţii evreieşti din Marea Britanie, cele două părţi aprobând anticipat conţinutul. Se poate spune că, spre deosebire de ilustrul său tată, mort în 1915, Walter, al doilea lord Rothschild, a provocat oarecare mirare prin faptul că a fost cooptat să participe într-unul dintre cele mai decisive evenimente ale istoriei evreilor. Este adevărat că, încă o dată spre deosebire de tatăl său, devenise mai mult sau mai puţin sionist. Dar avea un defect de vorbire şi multe alte inhibiţii, şi întreaga sa energie se epuizase nu pentru treburi ale comunităţii şi ale obştii, ci pentru a strânge, în tăcere, cea mai mare colecţie realizată vreodată de un om. La reşedinţa Wren din Tring, dăruită cândva de Carol II lui Nell Gwynn, adunase 2.250.000 de fluturi, 300.000 de piei de pasăre, 200.000 de ouă de pasăre şi – printre alte multe specii – 144 de

broaşte ţestoase uriaşe vii, inclusiv pe cea mai mare din lume, în vârstă de 150 de ani. Publicase peste 1.200 de lucrări ştiinţifice (şi hărţi), descoperise 5.000 de specii noi, dintre care 250 primiseră numele lui, inclusiv o girafă, un elefant, un porc-spinos, un cangur de stâncă pitic, o pasăre a paradisului, un grangur, o muscă ai cărei ochi erau situaţi pe antene şi un vierme intestinal. Fără ca cineva să ştie, nici măcar cei foarte intimi, era de asemenea jupuit de avere de către o lady şi soţul ei, care-l şantajau de peste patruzeci de ani[926].

Totuşi, Rothschild a fost bine sfătuit de Weizmann şi de alţii, şi proiectul original al angajamentului britanic, pe care l-a conceput el şi care i-a fost înmânat lui Balfour pe 18 iulie 1917, conţinea trei elemente importante. Primul se referea la reconstituirea Palestinei în întregime ca stat naţional al evreilor. Al doilea stabilea dreptul nelimitat al evreilor la imigrare. Al treilea era autonomia internă a evreilor. Astfel, sioniştii primeau tot ceea ce şi-ar fi putut dori în mod rezonabil. Weizmann a fost convins până la moarte că, dacă nu s-ar fi opus Montagu, ei le-ar fi primit pe toate trei: „Nu poate fi nicio îndoială că, fără amestec din afară – *venit în totalitate din partea evreilor!* –, acest proiect ar fi fost acceptat [de cabinetul de război] la începutul lui august, exact în forma pe care o înaintasem noi."[927] Dată fiind însă situaţia, scrisoarea nu a fost aprobată de cabinet decât pe 31 octombrie, după ce suferise modificări substanţiale[928]. Nu mai identifica Palestina cu patria evreilor, nu conţinea nicio referire la imigrarea nelimitată a evreilor şi la autonomia internă, şi garanta drepturile arabilor. Era datată 2 noiembrie 1917, iar paragraful cel mai important suna astfel: „Guvernul Maiestăţii Sale priveşte favorabil întemeierea în Palestina a unui cămin naţional pentru poporul evreu şi va face uz de toată influenţa sa pentru a facilita realizarea acestui obiectiv, fiind de la sine înţeles că nu se va întreprinde nimic care să prejudicieze drepturile civile şi religioase ale comunităţilor neevreieşti existente în Palestina, sau drepturile şi statutul politic de care se bucură evreii în orice altă ţară". Sykes a ieşit cu textul din sala în care cabinetul ţinea şedinţa decisivă şi a spus: „Domnule Weizmann, aveţi un băiat". Weizmann l-a citit şi a răspuns: „Nu mi-a plăcut băiatul la prima vedere. Nu era cel la care mă aşteptasem."[929]

Cu toate acestea, Declaraţia Balfour a constituit piesa-cheie în jocul de puzzle, căci fără ea statul evreiesc nu ar fi putut să ia fiinţă niciodată. Mulţumită lui Herzl şi Weizmann, evreii au primit-o exact la momentul potrivit. Peste tot în lume, naţionalismul şi iredentismul câştigau teren. Aliaţii erau asaltaţi de popoarele supuse care cereau ca, odată cu apropiata victorie şi pacea, să li se garanteze drepturi teritoriale pe o bază strict numerică, indiferent de criteriu, etnic, lingvistic ori rasial. Evreii formulau o pretenţie romantică şi istorică asupra Palestinei, dar această dorinţă a lor nu era prin nimic nouă şi,

conform criteriilor stabilite la înţelegerea de la Versailles, practic nu erau câtuşi de puţin îndreptăţiţi la o asemenea pretenţie. La vremea la care a fost publicată Declaraţia Balfour, în Palestina trăiau între 85.000 şi 100.000 de evrei, dintr-o populaţie totală de 600.000. Aproape toţi ceilalţi erau arabi. Dacă arabii în totalitatea lor ar fi fost organizaţi cum trebuie din punct de vedere diplomatic în timpul războiului – dacă arabii din Palestina ar fi fost organizaţi câtuşi de puţin –, nu încape îndoială că Declaraţia nu ar mai fi existat. Şi n-ar fi putut să fie formulată nici chiar douăsprezece luni mai târziu. Dar aşa, Weizmann i-a făcut pe sionişti să profite de o şansă care n-avea să se mai ivească vreodată. Prin *Tancred* şi *Daniel Deronda,* el a apelat cu succes la instinctele romantice ale clasei conducătoare britanice, primind astfel poate ultimul dar *ex gratia* din partea unei mari puteri, care s-a împotrivit pur şi simplu spiritului aritmetic al epocii.

La Londra, Lloyd George şi Balfour considerau că profitaseră de pe urma celui mai odios război din istoria omenirii, cel puţin în privinţa aducerii vreunui beneficiu: anume că le dăruiseră evreilor o patrie a lor. Ducându-se să ia prânzul cu prim-ministrul, de Ziua Armistiţiului, Weizmann l-a găsit pe acesta citind Psalmii cu lacrimi în ochi. Ulterior, Lloyd George avea să spună adeseori că, pentru el, Palestina fusese „partea interesantă a războiului”[930]. Dar una era pentru despoţii luminaţi de la Londra să facă promisiuni, şi cu totul altceva pentru cei aflaţi la faţa locului, în Palestina, să le pună în practică. Generalul Allenby cucerise Ierusalimul la numai o lună după publicarea Declaraţiei şi intrase în Oraşul Sfânt cu umilinţă mândră, desculţ. Când Weizmann s-a dus să-l vadă, în 1918, generalul l-a întâmpinat cu prietenie, dar copleşit de tot felul de probleme militare şi administrative. „Deocamdată însă nu se poate face nimic. Trebuie să fim extrem de atenţi, să nu rănim susceptibilităţile populaţiei”. Majoritatea ofiţerilor superiori britanici nu ştiau nimic despre Declaraţie. Unul sau doi erau filoevrei. Alţii erau antisemiţi. Mai erau şi dintre cei filoarabi, aşteptând din partea lor să se revolte când va sosi momentul, şi să-i masacreze pe evrei. Populaţia evreiască locală nu reprezenta pentru ei decât gunoiul Rusiei, poate chiar bolşevici. Generalul sir Wyndham Deedes i-a dat lui Weizmann câteva pagini dactilografiate: „Ar fi bine să le citiţi cu atenţie. O să vă pricinuiască multe necazuri în viitor”. Era o copie a *Protocoalelor înţelepţilor Sionului.* Documentul fusese adus acolo de misiunea militară britanică ce servise în Caucaz sub conducerea ţarului, marele duce Nicolae. Se părea că toţi ofiţerii britanici din Palestina aveau un exemplar[931].

Cu toate acestea, Marea Britanie a mers înainte, asigurând mandatul în Palestina în timpul negocierilor de pace[932]. Acţiunea de creare a unui cămin naţional evreiesc continua. Iată care era situaţia când britanicii au intrat în Palestina. În mare, evreii erau împărţiţi în două

categorii. Pe de o parte, comunităţile religioase ale înţelepţilor şi erudiţilor, care existaseră întotdeauna, deşi numărul lor a crescut constant în secolul al XIX-lea. În Ierusalim ocupau cartierul ghetoului evreiesc. Trăiau din fondurile filantropice strânse de la evrei din toată lumea. Universul în care se mişcau ei nu pricepea Declaraţia Balfour. Dar mereu se plângeau de ceva sau cereau câte ceva. Când Weizmann s-a dus să-i vadă, i-au cerut să-l convingă pe Allenby să trimită un vapor la Trieste, unde se găsea cel mai bun mirt, pentru a putea celebra Sărbătoarea Tabernaculelor aşa cum trebuie[933]. Weizmann era exasperat, dar înţelegea că ei îşi aveau propriile priorităţi, aşa cum el le avea pe ale sale, iar Tora – fără de care un cămin naţional nu avea sens – cerea tocmai respectarea strictă a legilor; şi, după cum s-a observat pe bună dreptate, „ritualismul" nu este un termen jignitor în iudaism.

Apoi erau coloniştii agricultori, care se stabiliseră aici cu ajutorul unor filantropi de genul lui Montefiore. Unele colonii, precum cele fondate şi subvenţionate de Edmund de Rothschild, erau aproape colonii de proprietari. Când pogromurile din 1881 au provocat prima migraţie numeroasă a evreilor spre Palestina, un eveniment cunoscut drept Prima Alia („înălţare"), Rothschild i-a luat pe primii sosiţi sub aripa sa protectoare. S-a ocupat de administrarea coloniilor lor, a construit şcoli şi a adus medici în primele aşezări şi sate, cunoscute sub numele de *moshavim.* Printre ele se numărau Ekron, Gedera, Rishon Le Tzion şi Petah Tikva (refăcut) în Iudeea, Rosh Pina şi Iesud ha-Maala în Galileea, şi Zikron Iacov în Samaria. În 1896, Rothschild a întemeiat Metula şi Beer Tuvia, aşezarea sioniştilor ruşi. În acest stadiu, din cele 1.700.000 de lire puse la dispoziţie pentru fondarea aşezărilor, 100.000 de lire proveneau din buzunarul lui Rothschild. Nu avea timp pentru Herzl, pe care-l considera un agitator politic, sau pentru ruşi precum Weizmann, în opinia lui nişte *schlemeli* (nerozi). Unei delegaţii de sionişti, printre membrii căreia se afla şi Nordau, i-a spus: „Acestea sunt coloniile mele şi-am să fac cu ele tot ce poftesc."[934] Totuşi, în 1900, le-a predat în grija noii Asociaţii a Colonizării Evreieşti, deşi a continuat să le asigure fonduri. Din anii 1890 datează sate-colonii precum Rehovot şi Hadera, şi imediat, la începutul secolului, au apărut Kefar Tavor, Iavneel, Menahemia şi Kineret. Nu toate coloniile se ocupau de agricultură. Începeau să fie construite şi fabrici. În Jaffa, Haifa şi chiar în Ierusalim au apărut cartiere noi.

Apoi, din 1904, în urma unor pogromuri şi mai cumplite petrecute în Rusia, a avut loc a Doua Alia, cu mult mai numeroasă. Cu această ocazie, au sosit în Palestina 40.000 de imigranţi, dintre care unii au construit noua suburbie-grădină din Jaffa, care avea să devină marele oraş Tel Aviv. În acelaşi an, noii colonişti, în marea lor majoritate tineri, au întemeiat primul kibutz („colectiv") la Degania, pentru a

pune capăt la ceea ce ei considerau a fi marele scandal al fermelor administrate de evreii veniţi de pe continent, dar unde munca propriu-zisă o făceau arabii angajaţi. În frunte cu Arthur Ruppin (1876–1943), însărcinat de Wolffsohn să conducă filiala palestiniană a mişcării sioniste, sioniştii s-au apucat de o muncă susţinută de colonizare. Kibutzurile, care erau ferme colective voluntare, constituiau structura principală, sponsorizată şi alimentată financiar de sionişti, ajungând la un moment dat la două sute. Dar mai existau şi *Moshav ovdim,* sate agricole ai căror membri deţineau teren în proprietate privată, însă cooperau pentru cumpărarea echipamentului, precum şi *Moshav shitufi,* ai căror membri erau proprietari doar peste casele lor, lucrând pământul în colectiv. Ruppin, evreu prusac, era de profesie sociolog, economist şi statistician; a adus cu sine această combinaţie sobră de calităţi, la care s-au mai adăugat o mare putere de muncă, perseverenţă şi o înţelegere neînduplecată a sentimentelor iudaice, punându-le pe toate în slujba transformării ideii sioniste în practică. Mai mult decât oricine altcineva, el răspundea de tot ceea ce era necesar pentru patria cea nouă.

Se punea, de asemenea, problema apărării noilor colonii de jefuitori. Bărbaţii tineri din cea de-a Doua Alia, care făcuseră parte din grupurile de autoapărare evreieşti, menite să se opună pogromurilor din Rusia, au înfiinţat în 1909 Societatea Ha Shomer, sau a Sentinelelor. Fotografii de epocă îi înfăţişează încinşi cu banduliere şi carabine, purtând bocanci ruseşti şi acoperăminte de cap arabe, arătând ca nişte şeici cazaci absolvenţi de facultate. Era nevoie de ceva mai mult, şi iată că s-a ivit un om care să le ofere ceea ce le trebuia – acest om a fost Vladimir Jabotinski (1880–1940). La fel ca Herzl, era scriitor, un mare admirator al teatrului şi venea din cel mai romantic oraş evreiesc, Odessa. Acest port bogat de la Marea Neagră, exportator de grâne, a ocupat un loc special în istoria poporului evreu. Se găsea în Rusia, nu-i vorbă, dar avea o atmosferă puternic cosmopolită, aproape mediteraneeană, un aer cald de la miazăzi. Jabotinski vorbea, fireşte, rusa, germana, engleza, franceza şi idiş, ca şi ebraica. Asemenea majorităţii evreilor din Odessa – Troţki a fost un alt exemplu –, era un orator înnăscut. Prin 1900, în Odessa se găseau aproximativ 170.000 de evrei, o treime din populaţia oraşului, ceea ce făcea din el un centru al antisemitismului de cel mai brutal tip şi, în acelaşi timp, al culturii iudaice. Cultura, însă, era laică. Comunitatea evreiască din Odessa a fost prima condusă de *maskilim.* Rabinii ortodocşi aveau oroare de acest lucru şi îi preveneau pe evreii pioşi să nu pună piciorul în oraş, care, spuneau ei, atrăgea toate scursorile din Zonă, devenind o a doua Sodoma. Se spunea că „focul iadului arde în jurul Odessei până la o distanţă de zece parasangi34. Mulţi dintre primii sionişti aici au apărut – printre ei, şi Leon Pinsker, autorul

Autoemancipării, şi Ahad Ha'Am, filosoful de frunte de la începutul mişcării sioniste. La Odessa exista o presă iudaică extrem de puternică, în care Jabotinski s-a afirmat curând ca un sionist militant şi agresiv. Făcea totodată parte din forţa de autoapărare din Odessa.

La izbucnirea Primului Război Mondial, Jabotinski a fost numit corespondent de front pentru un ziar din Moscova, ceea ce i-a permis să călătorească în Orientul Mijlociu. Turcii îi tratau pe evreii palestinieni ca potenţiali trădători, iar actele lor de terorism au redus populaţia de peste 85.000 la mai puţin de 60.000. În Alexandria se găseau 10.000 de refugiaţi evrei, locuind în mizerie, dar măcinaţi de dispute interne. Ashkenazii şi sefarzii doreau să aibă cantine separate. Elevii de la noul Gimnaziu Herzl din Tel Aviv nu cooperau cu niciun chip dacă nu li se vorbea în ebraică. Jabotinski – care cel mai bine ar putea fi descris drept un activist poet, oarecum asemănător cu d'Annunzio – a ajuns la concluzia că era nevoie de o armată, atât pentru a-i ţine pe evrei uniţi, cât şi pentru a-i scoate din starea de acceptare placidă a tratamentului prost la care erau supuşi. Şi-a găsit un spirit înrudit în Joseph Trumpeldor (1880–1920), un recrut ciung, devenit erou în războiul ruso-japonez. Împreună, aceşti doi bărbaţi hotărâţi au reuşit, în ciuda opoziţiei britanice oficiale, să aducă o contribuţie militară specific iudaică la efortul de război; întâi, Trupele Călare pe Catâri (Zion Mule Corps) ale Sionului, apoi trei batalioane de Puşcaşi Regali (Royal Fusiliers), al 38-lea (London East End), al 39-lea (voluntari americani) şi al 40-lea batalion, recrutat chiar din *Ishuv*[935]. Jabotinski a servit în batalionul 38, şi sub comanda lui a fost trecut Iordanul. Dar, spre disperarea şi neliniştea lui, autorităţile sioniste din Palestina nu arătau vreun zel nemaipomenit să menţină în viaţă ceea ce devenise între timp Legiunea Evreiască, aşa că britanicii au desfiinţat-o rapid. Drept care, Jabotinski a format o organizaţie de autoapărare clandestină, Hagana de mai târziu, embrionul unei armate puternice[936].

Neliniştea lui Jabotinski avea ca motiv ostilitatea evidentă şi tot mai accentuată manifestată de localnicii arabi faţă de proiectul vizând crearea unui stat naţional evreiesc. Sioniştii conduşi de Herzl avuseseră până atunci tendinţa să-i subestimeze pe arabi. În timpul primei sale vizite la Londra, Herzl luase de bune profeţiile lui Holman Hunt, care cunoştea bine Palestina: „Arabii nu sunt altceva decât tăietori de lemne şi sacagii. Nici măcar nu trebuie alungaţi, pentru că se vor dovedi foarte folositori evreilor."[937] În realitate, în rândul arabilor se dezvolta un spirit naţionalist asemănător cu acela al evreilor. Diferenţa fundamentală era aceea că ei au început să se organizeze cu două decenii mai târziu. Naţionalismul evreiesc, sau sionismul, făcea parte din mişcarea naţionalistă europeană, un fenomen al secolului al XIX-lea. Dimpotrivă, arabii făceau parte din

mişcarea naţionalistă afro-asiatică a secolului XX. Mişcarea lor naţionalistă a început în mod efectiv în 1911, odată cu înfiinţarea la Paris a unei organizaţii secrete, Al-Fatah, Arabii Tineri. Se inspirase din organizaţia Junilor Turci, şi, asemenea ei, de la bun început s-a declarat antisionistă. După război, francezii, care – după cum am văzut – se arătaseră din capul locului total nemulţumiţi de mandatul britanic, iar în timpul negocierilor de la Versailles au tras toate sforile posibile împotriva acestuia, au permis organizaţiei Al-Fatah să-şi instaleze cartierul general în Damasc, drept centru al activităţii antisioniste şi antibritanice[938].

Câţiva sionişti au intuit că folosirea Palestinei pentru a rezolva „problema evreiască" putea da naştere, la rândul său, „problemei arabe". Ahad Ha'Am, care vizitase Eretz Israel, scrisese în 1891 un articol intitulat „Adevărul din Palestina", cu şase ani înainte ca Herzl să declanşeze mişcarea. În articol, el lansa un avertisment. Era o greşeală mare, spunea el, ca sioniştii să-i desconsidere pe arabi ca pe nişte sălbatici proşti care nu-şi dădeau seama ce se întâmpla. De fapt,

> *arabii, ca toţi semiţii, au o inteligenţă ascuţită şi sunt vicleni. […] Ei îşi dau seama ce se petrece în spatele activităţii noastre din ţară şi văd clar scopul acesteia, dar preferă să tacă, întrucât deocamdată nu se tem că viitorul le e în vreun fel primejduit. Dar când existenţa noastră în Palestina se va dezvolta într-atât încât populaţia locală se va simţi ameninţată, ei nu vor mai ceda cu atâta uşurinţă. Cât de atenţi trebuie să fim când avem de-a face cu un popor străin, în mijlocul căruia dorim să ne întemeiem existenţa! Cât de important este să ne deprindem să fim buni şi să le arătăm respect! […] Dacă un arab ajunge să judece acţiunile rivalilor săi drept oprimare sau rapt faţă de drepturile sale, atunci, chiar dacă nu spune nimic şi aşteaptă să i se ivească momentul prielnic, mânia va rămâne vie în inima lui.*[939]

Acest avertisment a fost în bună măsură ignorat. Proporţiile colonizării au făcut să crească preţul pământului, iar coloniştii evrei şi agenţiile de intermediere au descoperit că arabii ştiau să se târguiască: „Fiecare palmă de pământ de care aveam nevoie pentru munca noastră de colonizare [trebuia] cumpărată pe piaţa liberă", se plângea Weizmann, „la preţuri fantastice, care creşteau pe măsură ce munca noastră înainta. Fiecare îmbunătăţire pe care o aduceam sporea valoarea pământului încă necumpărat în acea zonă anume şi proprietarii arabi de pământ nu pierdeau nicio ocazie să încaseze bani grei. Ne-am pomenit nevoiţi să acoperim pământul Palestinei cu aur evreiesc"[940]. De unde şi tendinţa evreilor de a-i considera pe arabi drept proprietari hrăpăreţi, sau simpli muncitori. Îşi uşurau conştiinţa la gândul că în acest mod, şi în multe altele, arabii beneficiau de pe urma sionismului. Dar de regulă îi ignorau, ca pe simple elemente de

decor uman. În 1920, Ahad Ha'Am nota: „De la începutul colonizării palestiniene, am considerat întotdeauna că poporul arab nu exista."

Naţionalismul arab a devenit, în sfârşit, dinamic în timpul războiului, când trupele arabe au luptat de ambele părţi şi au fost curtate de ambele părţi. Cât despre Aliaţi, au eliberat în timpul războiului o mulţime de cecuri postdatate către o mulţime de naţionalităţi de al căror sprijin aveau nevoie. Odată cu pacea, unele cecuri s-au dovedit fără acoperire, iar arabii, în mod special, au descoperit că li se dăduseră nişte hârtii contrafăcute. În locul marelui stat arab, s-au ales cu protectorate franceze în Siria şi Liban şi protectorate britanice în Palestina, Transiordania şi Irak. În toate tratatele şi înfruntările ce au marcat „pacea", singurul clan arab care a ieşit triumfător a fost cel al saudiţilor din Arabia. Emirul Feisal, şeful haşemiţilor, pe care Marea Britanie îl susţinuse înainte, a fost nevoit să se mulţumească cu Transiordania. Arăta multă bunăvoinţă faţă de aşezarea evreilor în zonă, considerând că acest lucru va ridica nivelul de trai al arabilor. „Noi, arabii", îi scria el lui Felix Frankfurter pe 3 martie 1919, „în special cei cultivaţi, privim cu cea mai profundă consideraţie mişcarea sionistă. […] Noi le vom ura evreilor cel mai cald bun venit acasă."[941]

Dar Feisal supraestimase atât numărul, cât şi curajul arabilor moderaţi care erau dispuşi să lucreze împreună cu evreii. Britanicii fuseseră, de fapt, avertizaţi în timpul războiului că, dacă zvonurile privind patria evreilor se dovedeau adevărate, trebuiau să se aştepte la probleme mari: „Din punct de vedere politic", scria unul dintre cei mai buni informatori arabi ai lui Sykes, „un stat evreiesc în Palestina va însemna un pericol permanent pentru o pace durabilă în Orientul Apropiat"[942]. Grupul britanic care se ocupa de această problemă era format din Allenby, generalul Bols, şeful statului-major, şi sir Ronald Storrs, guvernatorul Ierusalimului; ei cunoşteau foarte bine această situaţie şi încercau să nu dea importanţă ideii de întemeiere a unei patrii a evreilor. Ordinul dat de ei stabilea că Declaraţia Balfour „trebuie tratată ca o chestiune extrem de confidenţială şi cu niciun chip să nu fie dată publicităţii". La un moment dat, au propus chiar ca Feisal să fie făcut rege al Palestinei[943]. Dar faptul că autorităţile britanice încercau din răsputeri să-i liniştească pe arabi – fiind imediat calificaţi drept antisemiţi de către unii evrei – nu a contat. Întoarcerea după război a refugiaţilor evrei din Egipt în Palestina şi sosirea şi mai multor fugari din calea pogromurilor comise de ruşii albi în Ucraina au marcat momentul în care arabii – amintind cuvintele lui Ha'Am – au început să se simtă ameninţaţi. La începutul lui martie 1920, au avut loc o serie de atacuri asupra aşezărilor evreieşti din Galileea, într-unul dintre acestea fiind ucis Trumpeldor; au urmat revolte ale arabilor în Ierusalim. Jabotinski a fost arestat – după ce-şi condusese

pentru prima oară în acţiune forţa de autoapărare – şi odată cu el şi alţi membri din Hagana au fost judecaţi de un tribunal militar şi condamnaţi la cincisprezece ani de muncă forţată. Şi răsculaţii arabi au fost arestaţi şi condamnaţi la închisoare, printre ei aflându-se şi Haji Amin al-Husaini, care a fugit din ţară şi a fost condamnat la zece ani de închisoare *in absentia*.

În tulburările ce au urmat revoltelor, Lloyd George a comis o eroare fatală. Încercând să-i calmeze pe evrei, care susţineau că trupele britanice făcuseră prea puţin pentru a apăra vieţile şi proprietăţile evreilor, l-a trimis pe Samuel drept înalt comisar regal. Evreii s-au bucurat, s-au declarat victorioşi şi, în momentul în care Samuel a ajuns acolo, l-au copleşit cu plângeri şi pretenţii. Weizmann s-a înfuriat. „Domnul Samuel va fi dezgustat", îi scria el doctorului Edu de la centrul sionist din Palestina, „şi va întoarce spatele comunităţii evreieşti, aşa cum au făcut şi ceilalţi, iar noi o să pierdem cea mai bună şansă pe care am avut-o vreodată"[944]. De fapt, nu aceasta era adevărata problemă. Pe Samuel nu l-a deranjat atitudinea inoportună a evreilor. Ceea ce-l preocupa pe el erau acuzaţiile de incorectitudine pe care i le aduceau arabii din pricină că era evreu. Samuel încercase întotdeauna să împace şi capra, şi varza. Voia să fie evreu fără să creadă în Dumnezeu. Voia să fie sionist fără să intre în nicio organizaţie sionistă. Acum voia să susţină crearea unui stat naţional evreu fără să-i supere pe arabi. (Ei bine, acest lucru nu se putea întâmpla.) Era o chestiune intrinsecă întregului concept sionist că arabii palestinieni nu se puteau aştepta la drepturi depline în cadrul teritoriului principal al coloniilor evreieşti. Dar Declaraţia Balfour se referea în mod specific la salvgardarea drepturilor civile şi religioase ale „comunităţilor neevreieşti existente", Samuel înţelegând din aceasta că arabii trebuiau să se bucure de drepturi şi posibilităţi egale. Şi, într-adevăr, pentru el, această frază din Declaraţie reprezenta axioma întregii lui misiuni. „Sionismul practic", scria el, „este sionismul care îndeplineşte această condiţie esenţială"[945]. Samuel era convins că putea rezolva cvadratura acestui cerc. Necrezând în Iahve, biblia lui era dezastruoasa carte a lordului Morley, *On Compromise*.

Astfel, după cum aveau evreii să descopere curând, el nu a venit acolo ca să calmeze lucrurile, ci să ţină lecţii. Chiar şi înainte de sosirea lui, el definea „problema arabă" ca fiind de o „extremă importanţă". I-a criticat pe sionişti pentru că nu „recunoscuseră forţa şi valoarea mişcării naţionaliste arabe", care era foarte „reală, nicidecum o cacialma". Dacă cineva trebuia calmat, aceia erau arabii: „Singura alternativă este o politică de coerciţie care este greşită în principiu şi posibil să se dovedească un eşec în practică". Evreii trebuiau să facă „sacrificii considerabile". „Dacă lucrurile nu sunt conduse aşa cum trebuie", îi scria el lui Weizmann pe 10 august 1921,

„este foarte posibil ca vasul evreilor să naufragieze pe stânca arabilor". Liderilor evreilor palestinieni le spunea: „Voi înşivă provocaţi masacrul care nu va întârzia să aibă loc, dacă veţi continua să-i desconsideraţi pe arabi. Treceţi peste ei în tăcere. […] N-aţi făcut nimic să ajungeţi la o înţelegere cu ei. Nu ştiţi decât să protestaţi împotriva guvernului, […] sionismul încă n-a făcut nimic să obţină asentimentul locuitorilor şi, fără asentimentul lor, imigraţia nu va fi posibilă."[946]

Într-un anume sens, sfatul acesta era foarte bun. Dificultatea pentru sionişti consta în faptul că, în acele zile tulburi de la începutul anilor 1920, le venea foarte greu să sprijine efortul de colonizare şi aveau prea puţine resurse şi prea puţină energie pentru gesturi amabile faţă de arabi. În orice caz, în timp ce lor le dădea asemenea sfaturi, Samuel acţiona în aşa fel încât făcea imposibilă urmarea lor. El credea în egalitate, în a fi imparţial. Nu pricepea că, aşa cum nu era loc de egalitate între un evreu şi un antisemit, nu puteai fi imparţial între coloniştii evrei şi arabii care nu-i doreau acolo câtuşi de puţin.

După care Samuel a mai comis o greşeală fatală. O dificultate pe care o întâmpinau britanicii în relaţiile lor cu arabii era aceea că aceştia nu aveau niciun conducător oficial, mandatul regelui Feisal oprindu-se la râul Iordan. Ca urmare, au inventat titulatura de mare muftiu al Ierusalimului. În martie 1921, deţinătorul acestei funcţii, capul unei importante familii locale, a decedat. Fratele său mai tânăr era vestitul răsculat Haji Amin al-Husaini, graţiat şi reîntors pe scena politică. Procedeul de creare a unui nou muftiu era acela ca un colegiu electoral local, format din musulmani arabi religioşi, să aleagă trei candidaţi, iar guvernul să-l confirme pe unul dintre ei. Haji Amin, în jur de douăzeci şi cinci de ani la acea vreme, nu avea nici vârsta şi nici pregătirea teoretică necesare ocupării unei asemenea funcţii. După Declaraţia Balfour, se manifestase ca un antibritanic pătimaş. Nutrea o ură de-o viaţă faţă de toţi evreii. Pe lângă cei zece ani de închisoare, se găsea în dosarele poliţiei şi ca agitator periculos. Colegiul electoral era format în principal din moderaţi şi, câtuşi de puţin surprinzător, Haji Amin a ieşit ultimul pe listă, cu numai opt voturi în favoarea lui. Om moderat şi cultivat, şeicul Hisam al-Din a fost cel ales, şi Samuel l-a confirmat cu bucurie. Apoi, familia al-Husaini şi extrema stângă naţionalistă – cei care conduseseră revoltele din 1920 – au pornit o campanie ticăloasă de denigrare. Zidurile Ierusalimului erau pline de afişe care atacau colegiul electoral: „Trădătorii blestemaţi, pe care cu toţii îi cunoaşteţi, s-au înhăitat cu evreii pentru ca unul din partida lor să fie numit muftiu."[947]

Din nefericire, în statul-major britanic se găsea un fost arhitect şi adjunct al lui sir Ronald Storrs, Ernest T. Richmond, care ocupa postul de consilier pe lângă înaltul comisar în probleme arabe. Era un

antisionist înflăcărat, pe care secretarul general sir Gilbert Claydon îl numea „pandantul organizaţiei sioniste". „Este un duşman declarat al politicii sioniste şi un duşman aproape la fel de sincer al politicii evreieşti a Guvernului Maiestăţii Sale", declara o minută secretă a Ministerului Coloniilor; „guvernul [...] nu ar avea decât de câştigat dacă ar exclude din secretariatul său o figură atât de partizană ca domnul Richmond."[948] Richmond a fost cel care l-a convins pe şeicul moderat să renunţe la funcţie şi apoi l-a lămurit pe Samuel că, în condiţiile agitaţiei existente, ar fi un gest de prietenie faţă de arabi să-l lase pe Haji Amin să devină mare muftiu. Samuel s-a întâlnit cu tânărul pe 11 aprilie 1921 şi a primit „asigurări că influenţa familiei sale şi a sa personală vor fi puse în slujba liniştii în regiune". Trei săptămâni mai târziu au izbucnit revolte în Jaffa şi în alte locuri, şi patruzeci şi trei de evrei au fost omorâţi[949].

Această numire într-o funcţie considerată minoră, într-un protectorat britanic lipsit de importanţă, s-a transformat într-una dintre cele mai tragice şi mai decisive erori ale secolului. Nu se ştie dacă un acord de conlucrare în zonă între arabi şi evrei ar fi avut sorţi de izbândă chiar şi sub o conducere arabă rezonabilă. Dar a devenit absolut imposibilă din momentul în care Haji Amin a ajuns mare muftiu. Ca şi când lucrurile n-ar fi fost şi aşa destul de rele, Samuel a mai comis o eroare, susţinând formarea unui Consiliu Musulman Suprem, pe care muftiul şi asociaţii săi s-au grăbit să-l acapareze şi să-l transforme într-un instrument de teroare. Apoi, i-a încurajat pe arabii palestinieni să intre în contact cu vecinii lor şi să promoveze panarabismul. Astfel, muftiului i s-a oferit posibilitatea să molipsească mişcarea panarabă cu antisionismul său violent. El era un ucigaş şi un organizator de ucigaşi, care ştia să-şi ademenească victimele prin vorbe. Iar marea majoritate a victimelor sale erau conaţionali arabi. Scopul său principal era acela de a reduce la tăcere curentul moderat din Palestina arabă, ceea ce i-a izbutit în totalitate. A devenit opozantul de frunte al Marii Britanii în Orientul Mijlociu şi, la timpul cuvenit, a făcut cauză comună cu naziştii, sprijinind cu tărie „Soluţia Finală" a lui Hitler. Dar victimele principale ale personalităţii sale dezechilibrate erau oamenii de rând din Palestina arabă. După cum observa istoricul Elie Kedourie, „Husainii au fost cei care au condus strategia politică a palestinienilor până în 1947, ducându-i la ruina totală"[950].

Cea mai sumbră realizare a marelui muftiu a fost să creeze o prăpastie între liderii evrei şi arabi, peste care nu s-a mai trecut de atunci. La Conferinţa de la San Remo din 1920, cu un an înainte ca el să fie numit în această funcţie, protectoratul britanic şi Declaraţia Balfour au fost confirmate în mod oficial drept elemente componente ale negocierilor de la Versailles, iar arabii şi evreii au stat la aceeaşi

masă, la Hotel Royal, pentru a sărbători evenimentul. În februarie 1939, când conferinţa tripartită s-a reunit la Londra, în încercarea de a rezolva diferendele dintre evrei şi arabi, aceştia din urmă au refuzat categoric să şadă alături de evrei[951]. Era opera muftiului şi, de-a lungul timpului, s-a concretizat în imposibilitatea de a negocia direct cu evreii, obligându-i astfel să treacă la acţiuni unilaterale, ceea ce a dus la pierderea Palestinei arabe.

Cu toate acestea, între evrei şi arabi exista un conflict structural de interese ce sugera nu un stat unitar, în cadrul căruia ambele popoare să aibă drepturi egale, ci o separare de un fel sau altul. Dacă acest fapt ar fi fost recunoscut ca atare de la bun început, şansele de a găsi o soluţie raţională ar fi fost mult mai mari. Din nefericire, conducerea sub mandat a fost hotărâtă în epoca Versailles, o vreme în care se presupunea în mare măsură că idealurile universale şi legăturile frăţeşti între popoare puteau să treacă peste pricinile mai vechi şi mai primitive de discordie. De ce nu puteau evreii şi arabii să evolueze armonios împreună, sub ochiul benign al Marii Britanii şi sub supravegherea supremă a Ligii Naţiunilor? Între arabi şi evrei însă nu se putea pune un semn de egalitate. Arabii constituiseră deja câteva state; curând aveau să fie şi mai multe. Evreii nu aveau niciunul. Una dintre axiomele sionismului era aceea că un stat nu putea să ia fiinţă decât acolo unde evreii se simţeau în siguranţă. Şi cum să se simtă în siguranţă dacă nu controlau acest stat în sens fundamental? Asta însemnând un sistem unitar, nu binar; nu împărţirea puterii, ci o conducere care să aparţină în exclusivitate evreilor.

Acest element era implicit în Declaraţia Balfour, după cum a explicat Winston Churchill, ministrul coloniilor, la întrunirea Cabinetului Imperial din 22 iunie 1921. Prim-ministrul canadian Arthur Meighen l-a întrebat: „Cum definiţi responsabilităţile noastre în relaţie cu Palestina, conform angajamentului formulat de domnul Balfour?" Churchill: „Să ne străduim să facem un efort cinstit pentru a le da evreilor o şansă de a-şi întemeia un cămin naţional al lor". Meighen: „Şi să le acordăm dreptul de control asupra guvernului?" Churchill: „Dacă în decursul timpului vor deveni majoritari în ţară, desigur că vor prelua puterea". Meighen: „Proporţional cu numărul arabilor?" Churchill: „Proporţional cu numărul arabilor. Ne-am luat şi angajamentul că nu-i vom da pe arabi afară din ţara lor şi că drepturile lor politice şi sociale nu vor fi încălcate."[952]

Prin urmare, întregul viitor al Palestinei depindea de problema imigrării evreieşti. O altă axiomă a Declaraţiei era aceea ca toţi evreii să fie liberi să se întoarcă în patria lor. La început, guvernul britanic a acceptat acest lucru, sau mai curând l-a luat ca pe ceva de la sine înţeles. În toate discuţiile iniţiale despre Palestina ca patrie, s-a pornit de la ideea nu că vor fi prea mulţi evrei care vor dori să meargă acolo,

ci că vor fi prea puţini. După cum se exprimase Lloyd George, „ideea că imigraţia evreiască ar trebui limitată în mod artificial, pentru ca evreii să reprezinte o minoritate permanentă, nu-i trecea prin minte nici unuia dintre cei implicaţi în stabilirea acestei politici. Ar fi fost considerat o nedreptate şi o înşelare a poporului a cărui bunăvoinţă încercam să o câştigăm”[953].

Cu toate acestea, imigraţia a devenit curând punctul principal împotriva căruia se concentra tot mai mult rezistenţa arabă. Ceea ce nu era câtuşi de puţin surprinzător, deoarece evreii, atâta vreme cât constituiau o minoritate, se opuneau dorinţei britanicilor de a întemeia instituţii reprezentative. „Ne temem”, spunea Jabotinski, „şi nu vrem să avem o constituţie normală aici, întrucât situaţia din Palestina nu e normală. Majoritatea «electorilor» ei nu s-au întors încă în ţară”[954]. În realitate, acest argument vulnerabil nu a fost pus la încercare, deoarece arabii, din motive de ei ştiute, au hotărât (în august 1922) să nu mai coopereze nici cu britanicii în politica lor. Dar ştiau de la bun început că imigraţia evreiască era cheia puterii politice evreieşti, în consecinţă toată agitaţia lor era menită să o oprească. Samuel a fost atras de această tactică. Unul dintre gesturile sale faţă de arabi, atunci când a intrat în funcţie, a fost să permită reapariţia *Falastin*-ului, o publicaţie arabă extremistă, interzisă de turci în 1914 pe motiv că „incita la ură rasială”. Acest act, alături de numirea marelui muftiu şi de altele asemenea, a dus direct la pogromul din mai 1921, stârnit de teama ca evreii să nu „preia puterea”. Răspunsul lui Samuel la aceste revolte a fost să suspende complet pentru un timp imigrarea evreilor. Trei ambarcaţiuni pline cu evrei care fugeau de masacrele din Polonia şi Ucraina au fost trimise înapoi la Istanbul. Samuel insista „să fie recunoscută definitiv imposibilitatea imigrării în masă”, după cum s-a exprimat el. Lui David Edu i-a spus că nu va accepta să aibă o „a doua Irlandă” şi că „politica sionistă nu poate fi pusă în practică”,[955] ceea ce a dus la multe reacţii înverşunate din partea evreilor. Edu îl asemuia pe Samuel cu Iuda. Ruppin spunea despre el că „în ochii evreilor” devenise „trădător al cauzei lor”. „Patria evreilor, a promisiunilor de după război”, s-a plâns Weizmann lui Churchill în iulie 1921, „s-a transformat acum într-o patrie a arabilor”[956].

O hiperbolă, desigur. Patria evreilor se dezvolta încă încet în anii 1920, dar restricţiile impuse de britanici asupra imigrării nu constituiau singurul factor inhibitor. După dificultăţile din primul său an, Samuel s-a dovedit până la urmă un admirabil administrator. Succesorul său, lordul Plumer (1925–1928), a fost chiar mai bun. S-au introdus servicii publice moderne, au fost impuse legea şi ordinea, iar Palestina, pentru prima oară după multe secole, a început să cunoască oarecare prosperitate. Dar evreii nu au reuşit să profite de pe urma

acestui context, pentru a accelera creşterea numerică a populaţiei evreieşti din Palestina – *Ishuv* – pe care o făcuse posibilă Declaraţia din 1917. Care este explicaţia?

Un motiv era acela că liderii evrei erau divizaţi, atât în privinţa obiectivelor, cât şi a metodelor. Weizmann, un om răbdător, crezuse întotdeauna că întemeierea statului sionist va necesita un timp îndelungat şi, cu cât infrastructura şi fundaţiile vor fi mai solid construite, cu atât va fi mai sigură supravieţuirea şi înflorirea sa. Era mulţumit să lucreze în ritmul lent al britanicilor. Ceea ce voia el să vadă apărând în Palestina în primul şi în primul rând erau instituţiile sociale, culturale, educaţionale şi economice, care erau de calitate excepţională în sine şi aveau să dureze. „Nahalal, Degania, Universitatea, uzinele electrice Rutenberg, concesiunea de la Marea Moartă însemnau mult mai mult pentru mine din punct de vedere politic decât toate promisiunile marilor guverne şi ale marilor partide politice", spunea el[957].

Alţi lideri evrei aveau priorităţi cu totul diferite. În anii 1920, marea forţă politică ce se afirma în Israel era David Ben Gurion. Pentru el, ceea ce conta cel mai mult era natura politică şi economică a societăţii sioniste şi statul pe care aceasta avea să-l creeze. El venea din Plonsk, din Polonia rusească, şi, ca multe mii de tineri *Ostjuden* inteligenţi, considera că „problema evreiască" nu va putea fi niciodată rezolvată într-un cadru capitalist. Evreii înşişi trebuiau să se întoarcă la rădăcinile lor colectiviste. Cei mai mulţi dintre evreii socialişti din Rusia s-au îndreptat spre o direcţie marxist-internaţionalistă, susţinând că evreitatea era pur şi simplu o consecinţă demodată a unei religii muribunde şi a unei societăţi burghezo-capitaliste şi va dispărea odată cu acestea. Nachman Syrkin (1868–1924), unul dintre primii sionişti socialişti, era de părere că evreii formau un popor aparte, cu propriul lor destin, şi argumenta că acest lucru nu putea fi obţinut decât în cadrul unui stat cooperatist, colectivist; prin urmare, patria lor trebuia de la bun început să fie socialistă. Ben Gurion a adoptat această parte a argumentării sale. Tatăl său, Avigdor Gruen, era un sionist îndârjit, care îşi educase fiul la o şcoală ebraică modernizată şi cu tutori particulari care i-au predat subiecte laice. Uneori, Ben Gurion spunea că este marxist. Dar pentru el, ca rezultat al educaţiei primite, Biblia, şi nu *Das Kapital*, era cartea de căpătâi – deşi o trata ca pe o istorie şi un ghid secularizat. Şi el s-a dovedit a fi un evreu copil-minune, însă voinţa lui extraordinară, pasiunea şi energia s-au manifestat în activism, nu în studiu. La paisprezece ani, conducea un grup de tineri sionişti. La şaptesprezece, era un membru activ al organizaţiei muncitoreşti sioniste numite Poale Tzion. La douăzeci, era colonist în Eretz Israel, membru al comitetului central al partidului şi unul dintre iniţiatorii primei platforme politice a partidului, în

octombrie 1906.

Tânărul Ben Gurion se mişca dezinvolt pe scena internaţională. A trăit într-o comunitate evreiască din Salonic, în Istanbul şi în Egipt. O mare parte a Primului Război Mondial a petrecut-o în New York, organizând biroul He-Halutz, care îi ghida pe potenţialii colonişti spre Palestina, dar a servit şi în Legiunea Evreiască. Totuşi, în toată această activitate, au rămas neclintite trei principii importante. În primul rând, prioritatea principală a evreilor trebuia să fie revenirea în ţară; „colonizarea ţării este singurul sionism adevărat, tot restul fiind autoamăgire, vorbe goale, pur şi simplu o pierdere de vreme”[958]. În al doilea rând, structura noii comunităţi trebuia gândită astfel încât să sprijine acest proces într-un cadru socialist. În al treilea rând, liantul cultural al societăţii sioniste trebuia să fie limba ebraică.

Ben Gurion nu s-a abătut nicio clipă de la aceste trei principii, însă instrumentele politice cu care intenţiona să le implementeze variau – ceea ce avea să devină o caracteristică sionistă. Pe parcursul secolului trecut, partidele politice sioniste au suferit permanent mutaţii, dar în acest spaţiu nu vom încerca să le analizăm în detaliu. Ben Gurion, în special, avea să fie un notoriu creator de partide şi totodată elementul care le diviza. În 1919, a deschis conferinţa inaugurală a partidului Ahdut ha-Avoda. Zece ani mai târziu (1930), l-a unit cu aripa politică din Poale Tzion, formând Mapai, Partidul Muncitoresc sionist. Mai solidă era Histadrut, mişcarea sindicală sionistă, al cărei secretar general a devenit în 1921, transformând-o în ceva mai mult decât o federaţie a sindicatelor. În conformitate cu principiile sale, a preschimbat-o într-un factor de colonizare, un promotor activ al proiectelor agricole şi industriale, pe care le-a finanţat şi le-a iniţiat, devenind, cu timpul, un mare deţinător de pământuri şi proprietăţi, un pilon central al establishmentului socialist-sionist. Şi, într-adevăr, în anii 1920, Ben Gurion a creat caracterul instituţional esenţial a ceea ce avea să devină statul sionist. O activitate care i-a răpit timpul şi energia şi, deşi scopul tuturor eforturilor sale era în ultimă instanţă să accelereze imigraţia, nu aceasta a fost consecinţa imediată. Infrastructura căpăta contur, dar cei care aveau s-o populeze nu se grăbeau să sosească.

Aceasta era principala grijă a lui Jabotinski. Prioritatea sa absolută era aceea de a aduce cât mai mulţi evrei în Palestina, în cel mai scurt timp, pentru a putea fi organizaţi politic şi militar şi pentru a putea prelua frâiele statului. Desigur că era bine, după cum spunea Weizmann să promovezi proiecte educaţionale şi economice specifice, dar numărul populaţiei trebuia să vină pe primul loc. Era de asemenea bine, după cum spunea Ben Gurion, ca ţara să fie colonizată. Jabotinski trata cu dispreţ ideea, susţinută cu tărie de Weizmann şi Ben Gurion, că trebuia făcută o distincţie între diferitele tipuri de

colonişti. Ben Gurion îi voia pe *halutzim,* pionierii, dornici să facă toată munca grea ce rupea şalele, pentru a nu mai depinde de munca arabă. Atât el, cât şi Weizmann arătau ostilitate aripii religioase a sioniştilor, care a fondat Partidul Mizrahi („Centrul spiritual") în 1902 şi care şi-a mutat operaţiunile în Palestina în 1904. Membrii acestui partid au început prin a-şi constitui propria reţea de şcoli şi instituţii, în paralel cu sioniştii secularizaţi, şi să-şi conducă propriile campanii de imigrare. În opinia lui Weizmann, Mizrahi încuraja tipul greşit de imigranţi evrei: pe cei din ghetouri, în special din Polonia, care nu voiau să muncească pământul, ci să se stabilească la Tel Aviv, să creeze acolo concerne capitaliste şi – dacă erau inteligenţi – să se angajeze în speculaţii imobiliare.

În 1922, Churchill, care a fost întotdeauna prosionist, a pus capăt interdicţiei impuse asupra imigrării. Însă Cartea Albă, publicată în acel an, insista pentru prima oară pe ideea că imigraţia putea fi nelimitată, dar trebuia să reflecte „capacitatea economică a ţării la momentul respectiv de a-i absorbi pe nou-sosiţi". În practică, acest lucru însemna că evreii puteau primi vize de imigrare dacă plăteau 2.500 de dolari, ceea ce, în opinia lui Weizmann, avea drept consecinţă faptul că urma să predomine tipul Mizrahi. Pentru Jabotinski, acesta era un lucru secundar. Numărul era mai important. Nu era mulţumit de ritmul în care rezolvau problema Weizmann şi guvernul britanic, care voiau să asigure o componentă *halutzim* a populaţiei palestiniene, chiar dacă acest lucru ar fi durat sute de ani. El unul dorea o înmulţire grabnică, şi trebuie spus, privind retrospectiv, că avea o percepţie mult mai puternică a realităţii decât Weizmann şi britanicii.

Jabotinski nu era pregătit să accepte ca britanicii să administreze imigraţia. În concepţia lui, această problemă trebuia să constituie preocuparea exclusivă a politicienilor evrei, a căror urgenţă era crearea instituţiilor statului. Pe acest temei a părăsit executivul sionist în 1923, ca doi ani mai târziu să pună bazele Uniunii Revizioniştilor Sionişti, pentru a folosi toate resursele capitalismului evreiesc şi pentru a aduce în Palestina „cel mai mare număr de evrei în perioada cea mai scurtă de timp". A reuşit să-şi facă o mulţime de adepţi în Europa răsăriteană, în special în Polonia, unde membrii aripii tinere revizioniste militante, Betar – al cărei organizator a devenit Menahem Begin –, purtau uniforme, învăţau să tragă cu arma şi se antrenau în acest sens. Scopul era acela de a forma statul evreiesc printr-un act spontan şi irezistibil de voinţă.

De fapt, toţi cei trei lideri evrei au supraestimat dorinţa reală a evreilor de a emigra spre Palestina în anii 1920. După tulburările din anii imediat postbelici, în special pogromurile din Polonia şi Ucraina, evreii s-au bucurat şi ei, ca toată lumea, de prosperitatea deceniului.

Dorinţa de a se îmbarca în vapoare cu destinaţia Haifa s-a domolit. Revoltele din 1920 şi 1921 nu erau prea încurajatoare. În anii 1920, populaţia evreiască din Palestina s-a dublat, fără îndoială, ajungând la 160.000, la fel şi numărul coloniilor agricole. Către sfârşitul deceniului existau 110 colonii, cu 37.000 de muncitori evrei care lucrau 175.000 de acri de teren agricol. Dar numărul total al imigranţilor nu depăşea 100.000, din care 25% nu doreau să se stabilească acolo. Prin urmare, rata netă a imigraţiei era de numai 8.000 pe an. În 1927, anul de vârf al prosperităţii deceniului trei, nu au venit decât 2.713, iar 5.000 au plecat. În 1929, an de cumpănă în economia mondială, sosirile şi plecările au înregistrat valori egale.

În aceasta constă marea ocazie pierdută şi rădăcinile tragediei. În timpul anilor liniştiţi, când Palestina era relativ deschisă, evreii nu voiau să vină aici. Din 1929, poziţia lor economică şi politică, dar mai ales siguranţa lor au început să se deterioreze în întreaga Europă. Însă pe măsură ce creşteau preocuparea şi nerăbdarea de a ajunge în Palestina, se înmulţeau şi obstacolele în calea intrării lor în ţară. În acelaşi an a avut loc încă un pogrom arab, în timpul căruia au fost ucişi 150 de evrei. Şi de această dată reacţia britanică a fost aceea de a înăspri condiţiile de imigrare. Ministrul laburist al coloniilor, lordul Passfield, se arăta nepăsător: Cartea sa Albă din 1930 era primul semn, de netăgăduit, de antisionism într-un document oficial britanic. Beatrice Webb, soţia lui, i-a spus lui Weizmann: „Nu pot să înţeleg de ce evreii fac atâta caz din pricina câtorva zeci de-ai lor ucişi în Palestina. Tot atâţia mor în fiecare săptămână la Londra, în accidente de maşină, şi nimănui nu-i pasă.”[959] Prim-ministrul britanic, Ramsay MacDonald, avea mai multă înţelegere. Mulţumită lui s-a putut relua imigraţia.

De data asta însă, erau sute de mii de evrei înspăimântaţi, care încercau să intre în Palestina. Dar cu fiecare val de imigrare evreiască, valul reacţiei arabe devenea tot mai violent. Jabotinski considera că o cifră de 30.000 de imigranţi pe an era satisfăcătoare. Limita a fost depăşită în 1934, când au sosit 40.000. În anul următor, numărul a crescut cu mai mult de jumătate – 62.000. În aprilie 1936, a avut loc o mare revoltă arabă şi pentru prima oară britanicii au început să fie confruntaţi cu neplăcutul adevăr că mandatul lor în Palestina pierdea teren. În raportul întocmit pe 7 iulie 1937 de către o comisie condusă de lordul Peel, se recomanda reducerea imigrării evreilor la 12.000 pe an, concomitent impunându-se restricţii şi asupra achiziţionării de terenuri. În acelaşi timp însă, se propunea şi o împărţire teritorială. Fâşia coastei, Galileea şi valea Iezreel urmau să alcătuiască statul evreu. Dealurile Iudeei, Neghev şi Efraim trebuiau să se constituie într-un stat arab. Britanicii urmau să administreze o enclavă sub autoritatea mandatului britanic de la Ierusalim, prin Lyda şi Ramle,

până în Jaffa. Arabii au respins furioşi această propunere, organizând o nouă revoltă în acelaşi an. Anul următor, conferinţa panarabă de la Cairo a adoptat o politică prin care toate statele şi comunităţile arabe se angajau să acţioneze la nivel internaţional pentru a împiedica evoluţia pe mai departe a statului sionist. Britanicii au renunţat la ideea împărţirii teritoriale şi, după eşecul conferinţei tripartite de la Londra, care a avut loc la începutul anului 1939 şi căreia arabii au avut grijă de la bun început să-i taie orice şansă de reuşită, Declaraţia Balfour a fost şi ea îngropată. O nouă Carte Albă, publicată în mai, stipula că în următorii cinci ani aveau să fie primiţi încă 75.000 de evrei, după care imigraţia nu mai putea să aibă loc decât cu acordul arabilor. În acelaşi timp, Palestina trebuia să pornească treptat pe drumul independenţei. La acea dată, se găseau 500.000 de evrei în Palestina. Dar arabii formau încă o mare majoritate. Prin urmare, dacă era pus în aplicare planul britanicilor, arabii aveau să controleze orice stat nou care ar fi apărut, iar evreii aflaţi acolo ar fi fost alungaţi.

Această serie tragică de evenimente a creat tensiuni explicabile în cadrul mişcării sioniste, deoarece diferitele ei facţiuni aveau păreri diferite despre modul în care trebuiau să reacţioneze. În 1931, Weizmann a fost destituit din funcţia de preşedinte al Congresului Sionist Mondial, în urma instigărilor Partidului Mizrahi. În acelaşi an, în Palestina, alegerile pentru Adunarea sionistă a delegaţilor demonstra o triplă sciziune, Mapai luând treizeci şi unu dintre cele şaptezeci şi unu de locuri, revizioniştii şaisprezece şi Mizrahi cinci. Scindarea se resimţea şi în sânul armatei. Revizioniştii, Mizrahi şi alţi sionişti nesocialişti s-au rupt de Hagana, pentru a forma o forţă rivală, Irgun.

Sciziunea fundamentală, între Mapai pe de o parte şi revizionişti pe de alta, care avea să domine politica statului sionist încă de la începuturile sale, era şi mai mult înveninată de învinuiri reciproce. Revizioniştii îi acuzau pe cei de la Mapai de complicitate cu britanicii şi de trădare a cauzei evreilor. În schimb, ei înşişi erau denunţaţi drept fascişti. Ben Gurion îl numea pe Jabotinski „Vladimir Hitler”. Pe 16 iunie 1933, Haim Arlozorov, şeful Departamentului politic al Agenţiei Evreieşti, întemeiată în 1929 pentru a coordona eforturile evreilor din lumea întreagă, a fost ucis pe ţărmul mării, în Tel Aviv. Era un sionist Mapai pătimaş, drept care primii suspectaţi au fost revizioniştii extremişti. Doi dintre ei, Abraham Stavski şi Tzvi Rosenblatt, membrii unui grup extremist revizionist, Brit Habirionim, au fost arestaţi şi acuzaţi de crimă. Ideologul grupului, Abba Ahimeir, a fost acuzat de complicitate. Stavski a fost condamnat la spânzurătoare în urma mărturiei unui singur martor, dar a fost achitat după recurs, în conformitate cu prevederile unei vechi legi turceşti care spunea că un singur martor nu era suficient în cazul unui caz penal. Dosarul nu a

fost niciodată rezolvat, stăruind în amintirile multora din ambele tabere, timp de o jumătate de secol. Cei din Mapai erau convinşi că revizionistii nu aveau să se mulţumească doar cu crime. Revizionistii erau convinşi că Mapai recursese la străvechea metodă de persecutare folosită de neevrei, anume învinuirea de omucidere.

Dincolo de această sciziune se găsea, de fapt, o dilemă autentică, agonizantă, legată de comportamentul evreilor. Unii consideraseră că Declaraţia Balfour era începutul sfârşitului pentru problemele evreilor. Pe parcurs însă, nu a făcut altceva decât să creeze şi mai multe opţiuni imposibile. Peste tot în lume, idealiştii evrei îşi rugau liderii să ajungă la o înţelegere cu arabii. În 1938, Albert Einstein, cel mai vestit evreu în viaţă atunci, încă privea problema patriei în termeni utopici: „Aş dori mai curând să se ajungă la o înţelegere rezonabilă cu arabii, pe temeiul convieţuirii paşnice, decât la crearea unui stat evreu; […] felul în care resimt eu natura esenţială a iudaismului se opune ideii unui stat evreu cu graniţe, cu armată şi cu o oarecare putere temporară, oricât de modestă. Mă tem de stricăciunile interne pe care le va suferi iudaismul – în special de pe urma dezvoltării unui naţionalism îngust în chiar sânul nostru."[960] Şi alţii se temeau de aceste urmări, nu numai el. Dar şi mai mult se temeau de faptul că evreii ar fi putut fi prinşi fără un stat-refugiu în care să poată fugi la nevoie. Cum putea să fie întemeiat un asemenea stat cu acordul arabilor? Jabotinski susţinea că evreii trebuiau să pornească de la premisa că sentimentele naţionaliste ale arabilor erau la fel de puternice şi de inflexibile ca şi ale lor. Prin urmare:

> *Este imposibil să ne gândim la o înţelegere de bunăvoie între noi şi arabi […] Nici acum şi nici în viitorul previzibil […] Fiecare naţiune, civilizată ori primitivă, îşi consideră ţara ca patrie a ei, unde doreşte să stea pentru totdeauna ca singur şi unic stăpân. O asemenea naţiune nu va accepta niciodată nesilită de nimeni să primească în rândul ei alţi stăpâni, nici chiar parteneri. Fiecare naţiune băştinaşă va lupta împotriva coloniştilor, atâta vreme cât există speranţa să scape de ei. Aşa se vor comporta, şi aşa se vor purta şi arabii [palestinieni], cât timp există o licărire de speranţă în inimile lor că pot preveni transformarea Palestinei în Eretz Israel.*

Şi încheia spunând că numai „un zid de fier din baionetele evreilor" putea să-i oblige pe arabi să accepte inevitabilul[961].

Jabotinski făcea această declaraţie dură în 1923. Următoarele două decenii aveau să confere din ce în ce mai multă forţă logicii argumentului său că evreii nu-şi puteau permite să fie idealişti. Nu era doar o chestiune de a asigura Palestinei iudaice zidul de fier al baionetelor pentru a-i garanta apărarea, ci se punea problema dacă evreimea europeană putea supravieţui cât de cât într-o lume care

devenea tot mai mult şi aproape universal ostilă.

Şi asta pentru că pacea de la Versailles nu a provocat o dezamăgire cruntă doar evreilor din Palestina. Războiul din 1914–1918 era „războiul menit să pună capăt războiului”, care avea să desfiinţeze *realpolitik* de modă veche şi să inaugureze o eră a dreptăţii, măturând vechile imperii ereditare şi dăruind tuturor popoarelor dreptul binemeritat la autoguvernare. Patria evreilor din Palestina făcea parte din acest model idealist. Dar în aceeaşi măsură – dacă nu şi mai mult – pentru majoritatea evreilor europeni conta garanţia oferită de tratatul de pace prin care urmau să primească drepturi depline în calitate de cetăţeni în întreaga diaspora europeană. La îndemnul lui Disraeli, marile puteri încercaseră la început să asigure un minimum de drepturi pentru evrei la Congresul de la Berlin din 1878. Dar prevederile tratatului fuseseră eludate, în special în România. O a doua încercare, mult mai hotărâtă, a fost făcută la Versailles. Evreii din Rusia au primit drepturi depline din partea guvernului provizoriu al lui Kerenski. La Versailles au fost incluse în tratat clauze prin care se acordau drepturi minorităţilor avute în vedere, inclusiv evreilor, în toate statele nou-create prin mărirea sau reducerea teritoriilor în urma tratatului de pace – Polonia, România, Ungaria, Austria, Cehoslovacia, Iugoslavia, Turcia, Grecia, Lituania, Letonia şi Estonia. Prin urmare, în teorie şi cu siguranţă în minţile celor care, precum preşedintele Woodrow Wilson şi Lloyd George, au conceput tratatul, evreii erau unii dintre beneficiarii importanţi; au obţinut dreptul de a-şi întemeia patria în Palestina şi, dacă preferau să rămână în ţările de adopţie, primeau drepturi cetăţeneşti depline şi garantate.

După cum s-a dovedit, Tratatul de la Versailles a constituit un element important în cea mai mare dintre tragediile poporului evreu. Căci era un legământ fără spadă. A redesenat harta Europei, a impus noi soluţii unor vechi răfuieli, dar fără să ofere mijloacele practice de impunere a noilor hotărâri. Ceea ce a dus la douăzeci de ani de instabilitate tot mai accentuată, dominată de ura feroce pe care au stârnit-o prevederile sale. În această atmosferă de nemulţumire, de violenţe intermitente şi de nesiguranţă, poziţia evreilor, departe de a se îmbunătăţi, a devenit tot mai nesigură. Nu era doar faptul că, după cum se întâmpla întotdeauna în vremuri de cumpănă, comunităţile evreieşti tindeau să devină centrul tuturor neliniştilor şi antagonismelor care se abăteau de obicei asupra altor elemente specifice şi locale. Evreii erau obişnuiţi cu acest lucru. Dar acum exista o cauză suplimentară de ostilitate – identificarea evreilor cu bolşevismul.

Lucru pentru care evreii purtau o oarecare răspundere; sau, mai curând, acel evreu politic care apăruse în urma politicii radicale din a doua jumătate a secolului al XIX-lea: evreul neevreu, evreul care nega

faptul că ar fi existat evrei. Acest tip de evrei socialişti constituiau un grup care, pentru o perioadă scurtă, au avut o importanţă covârşitoare în istoria Europei şi a evreilor. O figură reprezentativă a fost Rosa Luxemburg (1871–1919). Se născuse în Zamość, în Polonia aflată sub administraţie rusă, într-o familie al cărei trecut era impecabil evreiesc. Strămoşii ei fuseseră rabini încă din secolul al XII-lea, iar mama ei, fiică şi soră de rabini, îi cita necontenit din Biblie. Asemenea lui Marx, şi cu mult mai puţine motive decât el, Rosa nu a vădit niciodată nici cel mai mic interes pentru iudaism sau cultura de limbă idiş (deşi îi plăceau glumele idiş). După cum a subliniat istoricul Robert Wistrich, specialist în socialismul evreiesc, pasiunea ei extraordinară pentru dreptatea socială şi fascinaţia ei pentru argumentarea dialectică au fost, din câte se pare, alimentate de învăţătură rabinică timp de generaţii întregi[962]. Cu toate acestea, în celelalte privinţe era o ultra-*maskil.* Nu ştia nimic despre masele evreieşti. Tatăl ei era un bogat comerciant de cherestea, care a trimis-o la o şcoală privată exclusivistă din Varşovia, unde învăţau mai ales copiii oficialităţilor ruse. La optsprezece ani, trecând fraudulos graniţa, a plecat la Zürich pentru a-şi completa studiile. În 1898, a încheiat o căsătorie de convenienţă cu un pictor german, cu scopul de a obţine cetăţenia germană, după care şi-a dedicat întreaga viaţă politicii revoluţionare.

Paralela cu Marx este destul de apropiată în anumite privinţe. La fel ca Marx, avea o poziţie privilegiată din punct de vedere familial, de pe urma căreia a continuat să beneficieze financiar. La fel ca el, nu ştia nimic despre clasa muncitoare, nici măcar despre muncitorii evrei, şi, tot ca el, nu s-a gândit niciodată să depăşească această ignoranţă. Ca şi el, a dus o existenţă tipică pentru clasa de mijloc, participând la conspiraţii politice, scriind materiale politice, ţinând discursuri la tribună şi angajându-se în discuţii de cafenea. Dar în vreme ce ura de sine evreiască a căpătat la Marx forma antisemitismului ofensiv, ea susţinea că problema evreiască nici măcar nu exista. Antisemitismul, spunea ea, era o funcţie a capitalismului, exploatat în Germania de către iuncheri şi în Rusia de către ţari. Marx găsise soluţia; el „îndepărtase problema evreiască din sfera religioasă şi rasială, conferindu-i un fundament *social,* dovedind că ceea ce era de regulă descris şi prigonit drept «iudaism» nu e altceva decât *o escrocherie,* care se manifestă în *orice* societate unde domneşte *exploatarea*”[963]. De fapt, Marx nu se exprimase astfel, interpretarea ei fiind o distorsionare deliberată a textului său. În plus, aserţiunea ei era în mod limpede neadevărată. După cum observa un alt socialist evreu, Eduard Bernstein (1850–1932), antisemitismul avea rădăcini populare adânci, nu putea fi anulat ca prin farmec de către marxişti. El avea o admiraţie profundă pentru fiica lui Marx, Eleanor, care era foarte mândră când declara în adunările publice din East End, Londra, „sunt

evreică”.

Rosa Luxemburg, în schimb, nu pomenea niciodată de evreitatea ei dacă putea să evite acest lucru. Încerca să ignore atacurile antisemite la adresa ei, ceea ce era adeseori dificil, întrucât în presa germană apăreau cele mai odioase caricaturi ale ei. Pe lângă asta, exista o notă puternic antisemită în atacurile din partea sindicaliştilor şi socialiştilor germani care proveneau din mediul muncitoresc. Detestau tonul ei de superioritate intelectuală şi afirmaţiile ei categorice, legate de ceea ce doreau „muncitorii”. Dar Rosa le dădea pe toate la o parte. „Pentru adepţii lui Marx”, scria ea, „ca şi pentru clasa muncitoare, *problema evreiască* nu există ca atare”. După părerea ei, atacurile la adresa evreilor erau limitate la „sate mici şi îndepărtate din sudul Rusiei şi din Basarabia – adică acolo unde mişcarea revoluţionară este slabă sau nu există defel”. Dădea dovadă de duritate faţă de cei care o acuzau că simpatizează cu atrocităţile împotriva evreilor. „De ce veniţi la mine cu suferinţele voastre evreieşti speciale?” scria ea. „Îmi pare la fel de rău pentru victimele indiene din Putumayo sau negrii din Africa. […] Nu pot găsi un colţişor special în inima mea pentru ghetou.”[964]

Deformările morale şi emoţionale pe care le manifesta Rosa Luxemburg erau caracteristice pentru un intelectual care încerca să introducă forţat oamenii într-o structură ideatică, în loc să lase ideile să evolueze din modul concret de comportament al oamenilor. Evreii din Europa de Est nu reprezentau o creaţie artificială a sistemului capitalist. Erau un popor real, cu propria lor limbă, cultură şi religie. Suferinţele lor erau şi ele reale, iar persecuţiile la care erau supuşi aveau ca motivaţie tocmai faptul că ei erau evrei şi nimic altceva. Îşi aveau chiar şi partidul lor socialist, Bund (abreviere a denumirii Uniunea generală a muncitorilor evrei din Lituania, Polonia şi Rusia), creat în 1897. Bund făcea o campanie energică pentru drepturile civile depline ale evreilor. Problema asupra căreia nu puteau să cadă de acord membrii partidului Bund era dacă evreilor trebuia să li se acorde un statut de autonomie atunci când avea să fie înfiinţată „Republica Muncitorilor”. Nu erau ei prea lămuriţi nici în privinţa sionismului, şi erau tot mai puţini din cauza emigrărilor, încât aveau tendinţa să strângă rândurile întru apărarea culturii naţionale de limbă idiş.

Din pricina acestei insistenţe asupra unicităţii culturii iudaice, erau în mod deosebit detestaţi de acei socialişti evrei, precum Rosa Luxemburg, care refuzau să recunoască evreilor orice fel de particularitate socială ori culturală. Ei respingeau cu vehemenţă orice pretenţie venită din partea partidului Bund. Iar ostilitatea pe care o manifestau faţă de alte organizaţii politice ale evreilor decât a lor a contribuit la formarea ortodoxiei stângii revoluţionare. În special Lenin a devenit un opozant pătimaş al drepturilor specifice ale

evreilor. „Ideea de «naţionalitate» evreiască este absolut reacţionară”, scria el în 1903, „nu numai când este expusă de susţinătorii ei consecvenţi (sioniştii), ci şi când este rostită de buzele celor care încearcă să o combine cu ideile democraţiei sociale (bundiştii). Ideea de naţionalitate evreiască se opune intereselor proletariatului evreu, deoarece alimentează în rândurile sale, direct sau indirect, un spirit ostil asimilaţiei, spiritul «ghetoului»”. În 1913 scria: „Oricine avansează, direct sau indirect, sloganul unei «culturi naţionale» evreieşti este (oricare ar fi bunele lui intenţii) un duşman al proletariatului, un sprijinitor al poziţiei *vechi* şi ţinând de *castă* a evreilor, un complice al rabinilor şi al burgheziei.”[965]

Prin urmare, întreaga filosofie a revoluţiei proletariatului se baza pe presupunerea că evreul ca atare nu exista decât ca o închipuire promovată de un sistem socio-economic distorsionat. Distrugeţi acest sistem şi evreul-caricatură a istoriei va dispărea, precum un coşmar urât, iar evreul va deveni fost evreu, un om obişnuit. Nouă ne vine greu acum să pătrundem în minţile evreilor extrem de inteligenţi şi bine educaţi care credeau în această teorie. Dar existau mii şi mii de asemenea evrei. Îşi urau evreitatea, şi lupta pentru revoluţie era, din punct de vedere moral, cel mai acceptabil mod de a scăpa de ea; aceasta conferea luptei lor revoluţionare o vehemenţă emoţională deosebită, deoarece credeau că succesul ei va presupune o eliberare personală de povara evreiască, precum şi o eliberare de autocraţie a umanităţii în general.

În orice caz, astfel de evrei neevrei aveau o poziţie de frunte în fiecare partid revoluţionar, practic în fiecare ţară europeană, chiar înainte, în timpul şi imediat după Primul Război Mondial. Ei au devenit conducătorii insurecţiilor ce au urmat înfrângerii Germaniei şi Austriei. Bela Kun (1886–1939) a fost dictatorul regimului comunist care a deţinut puterea în Ungaria între martie şi august 1919. Kurt Eisner (1867–1919) s-a aflat în fruntea insurecţiei revoluţionare din Bavaria, în noiembrie 1918, şi a condus republica până când a fost ucis, patru luni mai târziu. Rosa Luxemburg, creierul întregului grup revoluţionar „Spartacus”, a fost ucisă cu câteva săptămâni înaintea lui Eisner.

Dar mai ales în Rusia evreii au fost cel mai aprig şi mai spectaculos identificaţi cu violenţa revoluţionară. Acolo, arhitectul puciului care a dat puterea dictatorială pe mâna guvernului bolşevic în octombrie 1917 a fost un neevreu, Lenin. Dar agentul care a executat planul a fost Lev Troţki (1879–1940), născut Lev Davidovici Bronstein. Tatăl lui era un *kulak,* după cum Troţki însuşi avea să înveţe mai târziu să-l numească, un ţăran ucrainean, dar Troţki era un produs al cosmopolitismului din Odessa (urmase o şcoală luterană). Susţinea că nici iudaismul şi nici antisemitismul nu avuseseră vreun efect asupra

dezvoltării sale. În realitate, au avut: exista ceva nefiresc, apropiat de ură, în felul în care se năpustise asupra bundiştilor la Congresul social-democraţilor ruşi din 1903 (ţinut la Londra), de unde, de altfel, au şi fost alungaţi, ceea ce a pregătit drumul spre victoria bolşevismului. Pe Herzl l-a denunţat drept „un aventurier fără ruşine", o „figură respingătoare". Ca şi Rosa, se ferea să privească în faţă suferinţele specifice ale evreilor, oricât de şocante ar fi fost acestea. Când a ajuns la putere, a refuzat întotdeauna să primească delegaţiile evreilor. Ca şi în cazul altor evrei neevrei, înăbuşirea sentimentelor pe care o implica poziţia sa politică s-a răsfrânt şi asupra familiei sale: nu-l interesau nenorocirile abătute asupra tatălui său, care a pierdut totul în revoluţie şi a murit de tifos.

Troţki compensa indiferenţa sa faţă de evrei prin energia sa vulcanică şi lipsa de îndurare ca revoluţionar. Este foarte improbabil ca Revoluţia Bolşevică să fi izbândit şi să fi dăinuit fără el. El este cel care l-a învăţat pe Lenin importanţa sovietelor muncitorilor şi modul în care să le exploateze. El personal a organizat şi a condus insurecţia armată care a răsturnat, de fapt, guvernul provizoriu şi i-a adus pe bolşevici la putere. Troţki a creat şi a controlat până în 1925 Armata Roşie, cu ajutorul căreia a asigurat supravieţuirea concretă a noului regim comunist în timpul războiului civil, care aproape că reuşise să-l distrugă[966]. Mai mult decât oricine altcineva, Troţki a simbolizat violenţa şi puterea demonică a bolşevismului şi hotărârea acestuia de a înflăcăra întreaga lume. Mai mult decât oricine altcineva, a lui este vina că evreul a fost identificat în minţile maselor de oameni cu revoluţia.

Consecinţele pe care le-a avut acest fapt asupra evreilor, atât cele imediate, cât şi cele pe termen lung, atât local, cât şi în lumea întreagă, au fost stupefiante. În încercarea de a distruge regimul sovietic, armatele ruşilor albi îi tratau pe toţi evreii drept duşmani. În Ucraina, războiul civil a degenerat într-unul dintre cele mai ample pogromuri din istoria evreilor. Au avut loc mai mult de o mie de incidente disparate, în care au fost ucişi evrei. Au fost implicate peste 700 de comunităţi din Ucraina şi mai multe sute în Rusia. Între 60.000 şi 70.000 de evrei au fost ucişi[967]. În alte părţi ale Europei de Est, o identificare similară a evreilor cu bolşevismul a dus direct la atacurile asupra comunităţilor evreieşti nevinovate. Deosebit de sângeroase s-au dovedit în Polonia, după eşecul invaziei bolşevice, şi în Ungaria, după căderea regimului lui Bela Kun. S-au manifestat cu intermitenţe în România în tot deceniul trei al secolului XX. În toate cele trei ţări, partidele comuniste locale au fost în mare parte create şi conduse de evrei neevrei şi în fiecare caz cei care au avut de suferit au fost evreii neimplicaţi în politică, tradiţionali şi religioşi, din ghetouri şi sate.

Şi ca ironia tragică a tuturor acestor evenimente să fie completă,

evreii de rând din Rusia nu au avut niciun beneficiu de pe urma revoluţiei. Dimpotrivă. S-au aşteptat să primească multe din partea guvernului provizoriu al lui Kerenski, care le-a dat drepturi cetăţeneşti depline, inclusiv dreptul de a vota şi acela de a-şi organiza propriile partide politice şi instituţii culturale. În Ucraina au fost chiar cooptaţi în guvernul provizoriu; un evreu se găsea în fruntea unui minister separat, acela al afacerilor evreilor; ar fi urmat să beneficieze de pe urma clauzelor cu privire la minorităţi, incluse în Tratatul de la Versailles. În Lituania, pe care Uniunea Sovietică nu a îndrăznit să o anexeze până în 1939, aceste garanţii ale minorităţilor funcţionau deplin şi numeroasa comunitate evreiască din acea ţară era poate cea mai mulţumită din toată Europa răsăriteană interbelică.

Deci pentru evrei, puciul lui Lenin a dat ceasul înapoi şi, în cele din urmă, regimul comunist s-a dovedit un dezastru. Este adevărat că, o vreme, leniniştii au pus semnul egalităţii între antisemitism şi contrarevoluţie. Într-un decret din 27 iulie 1918, Consiliul Comisarilor Poporului cerea „tuturor sovietelor, delegaţilor muncitorilor, ţăranilor şi soldaţilor să ia măsurile cuvenite pentru a stârpi din rădăcină şi în mod efectiv mişcarea antisemită". Guvernul a pus în circulaţie o înregistrare pe placă de gramofon a unui discurs al lui Lenin în care acesta denunţa antisemitismul[968]. Dar acest efort, oarecum modest, a fost complet anulat de atacurile violente ale lui Lenin la adresa categoriei de „exploatatori şi profitori" pe care-i numea „boccegii"35, un termen menit a lovi direct în evrei, după cum a şi fost interpretat. Un regim bazat pe marxism, el însuşi cu rădăcini (după cum am văzut) în teoria conspiraţiei antisemite, un regim care şi-a stabilit ca scop identificarea unor întregi categorii de oameni drept „duşmani de clasă", ca apoi să-i persecute, urma cu siguranţă să creeze un climat ostil evreilor. În fapt, comercianţii evrei s-au aflat printre victimele principale ale politicii generale a lui Lenin de terorism împotriva „grupurilor antisociale". Mulţi au fost „lichidaţi"; alţii, poate 300.000 cu totul, au trecut clandestin graniţa în Polonia, statele baltice, Turcia şi ţările din Balcani.

Este adevărat că evreii ocupau locuri de frunte în partidul bolşevic, în eşaloanele de vârf, ca şi în rândul celor de grad mai mic: la congresele partidului, 15-20% dintre delegaţi erau evrei. Dar erau evrei neevrei; partidul bolşevic însuşi era singurul partid post-ţarist care se manifesta în mod activ ostil obiectivelor şi intereselor evreilor. Într-adevăr, evreii de rând sufereau din pricina legăturilor celorlalţi evrei cu regimul bolşevic. Se găseau mulţi bolşevici evrei în Ceka (poliţia secretă) pe post de comisari, inspectori fiscali şi birocraţi. Conduceau raidurile organizate de partid pentru a lua cu japca grâne de la ţărani. Toate aceste activităţi au atras asupra lor ura celorlalţi. Şi astfel, după cum s-a întâmplat adesea în istoria lor, evreii erau atacaţi

din pricini contradictorii. Pe de o parte, erau „boccegii antisociali", pe de alta, erau „bolşevici". Singurele documente de arhivă sovietice care au ajuns în Occident, referitoare la Smolensk 1917–1938, arată că, în viziunea ţăranilor, regimul sovietic şi intermediarii evrei erau unul şi acelaşi lucru. În 1922, existau ameninţări că, în cazul în care comisarii îşi însuşeau ornamentele de aur din biserici, „niciun evreu nu va rămâne în viaţă; îi vom ucide pe toţi în timpul nopţii". Străzile erau împânzite de oameni: „Băteţi-i pe evrei, salvaţi Rusia". În 1926, s-a manifestat chiar şi o revenire la acuzaţiile de omucidere rituală. Totuşi, documentele respective arată că evreii se temeau şi de regim: „Miliţiile sunt de temut, la fel cum de temut fusese înainte jandarmeria ţaristă."[969]

Teama evreilor de soviete era pe deplin justificată. În august 1919, toate comunităţile religioase iudaice au fost dizolvate, proprietăţile le-au fost confiscate şi majoritatea sinagogilor au fost închise pentru totdeauna. Studiul limbii ebraice şi publicarea lucrărilor laice în ebraică au fost interzise. Erau permise tipărituri în limba idiş, dar numai în transcriere fonetică, iar cultura iudaică, deşi tolerată pentru o vreme, era supusă unei supravegheri atente. Organismul de supraveghere avea în subordine şi secţii speciale pentru evrei, Ievsecţia, înfiinţate în filialele partidului comunist, conduse de evrei neevrei, a căror sarcină principală era aceea de a înlătura orice indiciu de „particularism cultural iudaic". Bund a fost desfiinţat, după care s-a trecut la distrugerea sionismului de sorginte rusă. În 1917, devenise de departe cea mai puternică trăsătură politică a evreimii ruse, numărând 300.000 de membri, cu 1.200 de filiale. Din punct de vedere numeric, era mult mai puternică decât bolşevicii înşişi. Începând cu 1919, Ievsecţia a lansat atacul frontal împotriva sioniştilor, folosind unităţi cekiste comandate de evrei neevrei. În Leningrad au ocupat sediul central al mişcării sioniste, arestând personalul şi desfiinţându-le ziarul. Acelaşi lucru l-au făcut la Moscova. În aprilie 1920, Congresul sioniştilor din toată Rusia a fost obligat să-şi întrerupă lucrările de către o trupă de cekişti, în fruntea căreia se afla o tânără evreică, din ordinul căreia şaptezeci şi cinci dintre delegaţi au fost arestaţi. Începând cu 1920, mii de sionişti ruşi au ajuns în lagăre, dintre care puţini au mai scăpat cu viaţă. Partidul sionist, spunea regimul în 26 august 1922, „sub masca democraţiei caută să corupă tineretul evreu şi să-l arunce în braţele burgheziei contrarevoluţionare, în interesul capitalismului anglo-francez. Pentru a reclădi statul palestinian, aceşti reprezentanţi ai burgheziei evreieşti se bazează pe forţe reacţionare, [inclusiv pe] imperialişti rapace de genul lui Poincaré, Lloyd George şi papa"[970].

Din momentul în care puterea a fost preluată de Stalin, care era profund antisemit, presiunea asupra evreilor a crescut, iar la sfârşitul

anilor 1920, toate formele de activitate specific iudaică au fost distruse ori reduse la minim. După aceea a desfiinţat Ievsecţia, lăsând supravegherea evreilor în seama poliţiei secrete. La acea vreme, evreii fuseseră eliminaţi din aproape toate funcţiile importante ale regimului, iar antisemitismul a devenit din nou o forţă puternică în cadrul partidului. Troţki îi scria furibund şi uluit lui Buharin pe 4 martie 1926: „Este oare adevărat, este posibil ca în *partidul nostru*, în *Moscova,* în *celulele muncitoreşti* să se desfăşoare fără jenă activităţi agitatorice antisemite?”[971] Nu fără jenă, ci încurajate. Evreii, în special în cadrul partidului comunist, aveau să constituie un procentaj cu totul disproporţionat de victime ale lui Stalin.

Una dintre acestea a fost Isaac Babel (1894–1940?), poate singurul mare scriitor evreu produs de Revoluţia Rusă, a cărui tragedie personală este un fel de parabolă a evreilor sub puterea sovietelor. Asemenea lui Troţki, el s-a format la Odessa, unde tatăl său ţinea un magazin. În una dintre poveştile sale, el descrie cum, la vârsta de nouă ani, şi-a văzut tatăl, umil, supus, arhetipul evreului de ghetou de-a lungul secolelor, îngenunchind la picioarele unui ofiţer cazac în timpul unui pogrom. Ofiţerul, scrie Babel, purta mănuşi de piele galben-citron şi privirile „îi erau aţintite înainte, pierdute”. Odessa era leagănul unor copii evrei minune, în special cu talente interpretative, şi Babel se temea ca nu cumva, fiind şi el un copil inteligent, tatăl său să-l transforme într-un „pitic muzical”, unul dintre „copiii cu cap mare, pistrui, cu gâturi subţiri ca tulpinile florilor şi cu o roşeaţă de epileptic în obraji”. Asemenea lui Troţki, el voia să devină un evreu neevreu, un om al violenţei, ca vestiţii gangsteri evrei din Moldavanka, ghetoul din Odessa, sau şi mai şi, ca înşişi cazacii. A luptat în armata ţarului, apoi, când a venit revoluţia, a intrat în Ceka şi, în calitate de bolşevic, participa la raidurile din sate, în căutare de grâne. În cele din urmă, i s-a împlinit dorinţa, aceea de a lupta alături de cazaci sub conducerea generalului Budionnâi. Din experienţele trăite cu această ocazie a alcătuit capodopera sa, *Cavaleria roşie* (1926), un volum de povestiri în care descrie cu detalii sclipitoare şi adesea şocante eforturile sale de a dobândi, după cum spune el, „cea mai simplă dintre îndemânări, şi anume capacitatea de a-mi omorî semenii”.

Povestirile sunt izbutite, dar efortul său n-a fost încununat de succes. Babel nu a putut să devină omul pentru care violenţa e ceva firesc. A rămas intelectualul evreu tipic, un „om cu ochelari pe nas şi toamnă în inimă”, ca să citäm una dintre memorabilele lui expresii. O temă recurentă şi pregnantă a povestirilor sale este aceea a dificultăţii pe care o întâmpină un evreu pentru a scăpa de trecutul său cultural, dar mai ales pentru a face faţă morţii. Un tânăr moare pentru că nu poate să-şi împuşte camaradul rănit. Un evreu bătrân, proprietar de

magazin, nu acceptă că scopul revoluţionar justifică mijloacele şi cere formarea „Internaţionalei oamenilor buni”. Un tânăr soldat evreu este omorât, lăsând printre puţinele sale lucruri portrete ale lui Lenin şi Maimonide. Cei doi nu făceau casă bună, după cum avea să descopere Babel din propria-i experienţă amară. Conceptul de evreu neevreu nu funcţiona. Pentru Stalin, el era un evreu ca oricare altul, iar în Rusia lui Stalin, Babel a căzut dintr-o poziţie privilegiată drept în închisoare. A apărut la Congresul scriitorilor din 1934, pentru a ţine un discurs misterios, ironic, în care susţinea că partidul, în infinita lui bunăvoinţă, îi lipsea pe scriitori de o singură libertate – libertatea de a scrie prost. El însuşi, a spus Babel, practica acum un nou gen literar şi devenea „stăpânul tăcerii”. „Am un respect atât de mare pentru cititor”, a adăugat el, „încât am amuţit”[972]. A fost arestat nu mult după aceea şi a dispărut pentru totdeauna, fiind probabil împuşcat la începutul anului 1940. Pretinsa lui vină era aceea că făcea parte dintr-o „conspiraţie literară”, dar motivul adevărat era că o cunoscuse la un moment dat pe soţia lui Nikolai Ejov, şeful NKVD căzut în dizgraţie. În Rusia lui Stalin, acesta era un motiv suficient – mai ales pentru un evreu[973].

Cu toate acestea, în lumea de afară se ştiau puţine despre supravieţuirea antisemitismului, în forme noi, în Rusia Sovietică, despre distrugerea instituţiilor evreieşti şi despre ameninţarea tot mai mare la adresa evreilor sub regimul stalinist. Se presupunea pur şi simplu că, atâta vreme cât evreii se găseau printre principalii instigatori ai bolşevismului, trebuiau să se numere şi printre principalii săi beneficiari. Nu era câtuşi de puţin înţeleasă distincţia fundamentală între marea masă a evreilor care respectau tradiţiile, asimilaţionişti sau sionişti, şi grupul specific al evreilor neevrei, care puseseră, de fapt, umărul la crearea revoluţiei.

În acest sens, una dintre axiomele teoriei conspiraţiei antisemite era aceea că aparentele conflicte de interese în rândul evreilor nu erau decât un camuflaj al unei implicite identităţi de scopuri. Cea mai tipică invectivă antisemită era aceea că evreii „conlucrau” în culise. Conceptul de conspiraţie evreiască generală, implicând întruniri secrete ale înţelepţilor evrei, era conţinută în învinuirea de omucidere din epoca medievală, fiind în multe ocazii consemnată în scris. Convocarea Sanhedrinului de către Napoleon I n-a făcut decât să reînvie în mod nefericit această idee. De atunci a devenit parte a inventarului de acuze al poliţiei secrete ţariste, Ohrana. Una dintre suferinţele acestei organizaţii era aceea că ţarii nu dădeau dovadă de suficientă asiduitate în a dejuca conspiraţiile radicale, în special cele evreieşti. La un moment dat, în anii 1890, unuia dintre agenţii săi din Paris i s-a cerut să ticluiască un document ce putea fi folosit pentru a-i demonstra lui Nicolae II realitatea ameninţării pe care o reprezentau

evreii. Falsificatorul, nu se ştie cine anume, a folosit un pamflet al lui Maurice Joly, scris în 1864, care îi atribuia lui Napoleon III ambiţia de a domina lumea. Originalul nu conţinea nicio referire la evrei, dar, pentru monarh, documentul contrafăcut vorbea despre o conferinţă secretă a liderilor evrei care afirmau că, prin exploatarea democraţiei moderne, erau aproape de a-şi atinge scopurile. Aceasta a fost originea *Protocoalelor înţelepţilor Sionului.*

Falsul nu a reuşit să obţină ceea ce-şi propusese, ţarul nu s-a lăsat păcălit. „O cauză mare nu este apărată prin mijloace meschine", a scris el pe document. Atunci poliţia a răspândit documentul prin diferite cartiere şi, în 1905, a fost publicat pentru prima oară sub formă de capitol suplimentar la cartea lui Serghei Nilus *Lucrul cel mare din lucrul cel mic*. Dar nu a trezit prea mult interes. Abia triumful bolşevismului, în 1917, a făcut ca *Protocoalele* să renască, de data aceasta cu infinit mai mult succes. La acea vreme se vorbea mult despre asocierea evreilor cu puciul lui Lenin, în special în Marea Britanie şi în Franţa, care se găseau acum în faza cea mai disperată a unui lung război care le secătuise de populaţia masculină şi de resurse. Guvernul provizoriu al lui Kerenski făcuse tot posibilul pentru a păstra Rusia activă în războiul împotriva Germaniei. Lenin a schimbat tactica, căutând o pace imediată în aproape orice condiţii. Această lovitură cumplită dată cauzei Aliaţilor, care a dus aproape imediat la un transfer al diviziilor germane din Rusia pe frontul de vest, a renăscut în minţile unor oameni tendinţa de a identifica evreii cu Germania. În Marea Britanie, de exemplu, exista un grup mic, însă agresiv, în fruntea cărora se aflau Hilaire Belloc şi fraţii Cecil şi G.K. Chesterton, care lansaseră o campanie nemiloasă, cu tonuri antisemite, împotriva lui Lloyd George şi a ministrului justiţiei, sir Rufus Isaacs, în legătură cu cazul Marconi (1911). Acum, profitând de evenimentele din Rusia, aveau ocazia să-i asocieze pe evrei cu pacifismul din Marea Britanie. La începutul lui noiembrie 1917, într-un discurs, G.K. Chesterton a ameninţat: „Aş dori să le adresez câteva cuvinte evreilor. […] Dacă vor continua să se complacă în discuţii stupide despre pacifism, incitând oamenii împotriva soldaţilor şi a soţiilor şi văduvelor lor, vor afla pentru prima oară ce înseamnă cu adevărat cuvântul antisemitism."[974]

Răspândirea rapidă a *Protocoalelor*, în lumina Revoluţiei din Octombrie, a avut pentru o vreme un impact devastator chiar şi în Marea Britanie, unde antisemitismul era un fenomen de salon, nu de stradă. Atât corespondentul din Rusia pentru *The Times,* Robert Wilton, cât şi Victor Marsden, corespondent pentru *Morning Post*, erau teribil de antibolşevici şi dădeau chiar semne de antisemitism. Amândoi acceptau drept autentice versiunile *Protocoalelor* văzute de ei. *The Times* a publicat o corespondenţă sub titlul „The Jews and

Bolshevism" („Evreii şi bolşevismul"), care includea o contribuţie de la [scriitorul] „Verax", din 27 noiembrie 1919: „Esenţa iudaismului [...] este, mai presus de orice, o mândrie de rasă, o credinţă în superioritatea lor, în victoria lor finală; convingerea că creierul evreiesc este superior celui creştin, pe scurt, o atitudine ce corespunde convingerii înnăscute că evreii sunt Poporul Ales, că sunt sortiţi să devină într-o bună zi conducătorii şi legiuitorii omenirii". *Jewish World* comenta: „Scrisoarea lui Verax marchează începutul unei ere noi şi ticăloase. [...] Nu mai putem spune că nu există antisemitism în această ţară care odată iubea Biblia mai presus de orice."[975] La începutul anului următor, editorul ziarului *Morning Post,* H.A. Gwynne, a scris o introducere la o carte nesemnată, intitulată *The Causes of World Unrest (Cauzele neliniştii mondiale)*, bazată pe *Protocoale.* Poate că sunt autentice, poate nu, scria el. „Interesul lor principal constă în faptul că, în vreme ce cartea care le conţine a fost publicată în 1905, bolşevicii evrei nu fac în ziua de azi decât să împlinească aproape literal programul schiţat în *Protocoale*". Şi observa că „peste 95% din guvernul bolşevic actual sunt evrei". Urma o listă de cincizeci de membri ai guvernului, cu „pseudonimele" şi „numele lor adevărate", susţinând că, dintre aceştia, numai şase erau ruşi, unul singur german şi toţi ceilalţi erau evrei[976]. *The Times* publica pe 8 mai 1920 un articol intitulat „The Jewish Peril" („Pericolul evreiesc"), pornind de la presupunerea că *Protocoalele* erau autentice. Oare Marea Britanie „scăpase de o *Pax Germanica* pentru a cădea într-o *Pax Iudaica*"?

Agitaţia era permanent alimentată de rapoarte despre atrocităţile comise de bolşevici. Churchill, prieten de o viaţă al evreilor, fusese cutremurat de uciderea ataşatului marinei britanice în capitala rusă. Evreii erau rasa cea mai remarcabilă din lume, scria el, şi contribuţia lor religioasă „are un merit mult mai mare decât orice altă cunoaştere şi toate celelalte doctrine". Dar acum, continua el, „această seminţie uluitoare a creat un alt sistem moral şi filosofic, saturat de tot atâta ură pe cât era creştinismul saturat de iubire"[977]. Victor Marsden, care fusese închis într-o închisoare bolşevică, s-a întors de acolo cu poveşti de groază. „Când am început să-l asaltăm pe domnul Marsden cu întrebări", scria *Morning Post,* „şi i-am cerut să ne spună cine era vinovat pentru persecuţiile pe care le-a îndurat, [...] a răspuns cu un singur cuvânt: «Evreii»"[978]. Wilton, corespondentul ziarului *Times,* a publicat o carte în care susţinea că bolşevicii ridicaseră la Moscova o statuie lui Iuda Iscariotul[979]. În cele din urmă însă, tocmai *The Times* a fost acela care, într-o serie de articole publicate în august 1921, a demonstrat primul că *Protocoalele* erau un fals, după care, valul de antisemitism britanic a scăzut la fel de repede pe cât crescuse. Belloc a profitat de această panică pentru a scrie o carte, *The Jews* (*Evreii*), în

care afirma că atrocităţile bolşevicilor dăduseră naştere pentru prima oară adevăratului antisemitism în Marea Britanie. Dar la vremea apariţiei sale, în februarie 1922, momentul trecuse şi cartea a fost primită cu răceală.

În Franţa, lucrurile au stat cu totul altfel, căci acolo antisemitismul avea rădăcini adânci, o cultură naţională proprie, care avea să dea roade amare. Marea victorie în cazul Dreyfus îi făcuse pe evreii francezi să creadă în mod eronat că fuseseră, în sfârşit, acceptaţi, bazându-se pe numărul extraordinar de mic de cereri legale din partea evreilor francezi de schimbare a numelui: doar 377 în toată perioada cuprinsă între 1803 şi 1942[980]. Liderii de opinie ai evreilor din Franţa susţineau cu tărie că ura faţă de evrei era un produs străin, importat din Germania: „Rasismul şi antisemitismul sunt acte de trădare", se spunea într-o broşură editată de foşti soldaţi evrei. „Ele vin de afară. Sunt importate de cei care doresc un război civil şi care speră într-o revenire la războiul străin."[981] În 1906, în culmea triumfului afacerii Dreyfus, Union Israélite a anunţat „moartea" antisemitismului. Cu toate acestea, doi ani mai târziu au luat fiinţă două grupări antisemite, Action Française, a lui Maurras, şi Les Camelots du Roi. În 1911, Cameloţii au organizat o demonstraţie violentă împotriva piesei *Après moi* (*După mine*), prezentată la Comédie Française. Scrisă de Henri Bernstein – dezertor din armată în tinereţe –, piesa a trebuit abandonată din pricina tulburărilor pe care le-a provocat[982]. Spre deosebire de Marea Britanie, în Franţa se pare că agitatorii antisemiţi se bucurau de o susţinere firească din partea populaţiei. Şi-au însuşit imediat spaima bolşevică şi mitologia promovată de *Protocoale,* care au fost publicate în multe ediţii într-un timp foarte scurt. Accentul antisemitismului francez s-a mutat de la noţiunea de evrei ca „putere financiară" la conceptul de evrei ca elemente subversive social.

Socialiştii evrei, asemenea lui Léon Blum, n-au avut nicio tentativă de a respinge această idee. Blum se mândrea cu rolul mesianic al evreilor de revoluţionari sociali. „Impulsul colectiv" al evreilor, scria el, „îi duce spre revoluţie; capacităţile lor critice (şi folosesc aceste cuvinte în sensul lor cel mai înalt) îi împing să distrugă fiecare idee, fiecare formă tradiţională care nu se potriveşte faptelor sau nu poate fi justificată de gândirea raţională". În lunga şi trista istorie a evreilor, afirma el, ceea ce i-a susţinut a fost „ideea dreptăţii inevitabile", credinţa că într-o bună zi lumea va fi „rânduită conform raţiunii, iar o lege va domni peste toţi oamenii, încât fiecare să primească ceea ce i se cuvine. Nu este acesta spiritul socialismului? Este spiritul străvechi al seminţiei"[983]. Blum scria aceste cuvinte în 1901. În contextul postbelic, ele au devenit şi mai periculoase. Totuşi Blum, de departe figura cea mai remarcabilă a evreimii franceze în perioada dintre războaie, continua să insiste asupra ideii că rolul evreilor era acela de

a conduce marşul spre socialism. Se pare că nutrea gândul că până şi evreii bogaţi li se vor alătura. De fapt, în timp ce dreapta antisemită vedea în Blum personificarea radicalismului evreiesc, erau mulţi în stânga eşichierului care-l acuzau că ar fi fost agentul mascat al burgheziei evreieşti. O treime din bancherii Parisului erau evrei, stânga susţinând cu tărie că evreii controlau finanţele guvernului, indiferent cine se afla la putere. „Lunga lor asociere cu sistemul bancar şi comerţul", spunea Jean Jaurès, „i-a făcut să devină nişte adevăraţi experţi în privinţa criminalităţii capitaliste"[984]. Când, în anii de după război, stânga socialistă s-a transformat în Partidul Comunist Francez, un element antisemit, deşi codificat, a devenit parte a întregului arsenal înverşunat de invective, din care mare parte era îndreptată împotriva lui Blum personal. Faptul că Blum şi majoritatea evreilor francezi de frunte subestimau cu consecvenţă antisemitismul francez, indiferent că era manifestat de dreapta ori de stânga, nu a fost de prea mare ajutor.

Totuşi, cele mai serioase consecinţe ale preluării puterii de către bolşevici şi ale asocierii acestui fapt cu evreii s-au manifestat în Statele Unite. În Franţa, evreii puteau fi atacaţi de dreapta sau de stânga, dar ţara a continuat să primească cu generozitate refugiaţi evrei de-a lungul anilor 1920 şi chiar şi în anii '30. În America însă, spaima de bolşevici a pus pur şi simplu capăt politicii imigraţiei nerestrictive, care constituise salvarea evreimii est-europene în perioada 1881–1914 şi care a permis apariţia marii evreimi americane. Se făcuseră eforturi de a impune cote de imigrare chiar şi înainte de război, dar Comitetul Evreiesc American, fondat în 1906 anume pentru a combate acest pericol şi altele asemănătoare, a reuşit să se opună cu succes. Războiul însă a încheiat faza ultraliberală a expansiunii democratice americane, introducând o fază de xenofobie care avea să dureze un deceniu întreg. În 1915, a reapărut Ku Klux Klanul, al cărui scop era acela de a controla grupurile minoritare, inclusiv cele de evrei, care (se susţinea) sfidau normele morale şi sociale americane. În acelaşi an, o carte intitulată *The Passing of the Great Race,* scrisă de Madison Grant, şi-a câştigat rapid faima prin aceea că susţinea că din pricina imigrării nerestrictive, nu în ultimul rând a evreilor din Europa de Est, compoziţia socială superioară a Americii era ameninţată cu distrugerea. Intervenţia Americii în război a fost urmată de Legea spionajului (1917) şi de Legea sediţiunii (1918), ceea ce a avut drept efect asocierea străinilor cu trădarea.

Bolşevizarea Rusiei a pus piatra de boltă la acest nou edificiu al fricii. Rezultatul – „Spaima Roşie" din 1919–1920, condusă de ministrul de justiţie democrat Mitchell Palmer, împotriva a ceea ce el numea „subversivii şi agitatorii de sorginte străină". Pretindea că în Statele Unite se găseau „60.000 de asemenea agitatori organizaţi ai

doctrinei lui Troţki", Troţki însuşi fiind „un străin cu o reputaţie proastă, […] cel mai josnic dintre toate tipurile cunoscute de oraşul New York". Cea mai mare parte a materialelor răspândite de Mitchell şi aliaţii săi erau antisemite. O listă indica faptul că din cei treizeci şi unu de lideri sovietici de vârf, doar Lenin nu era evreu; o alta analiza membrii sovietului din Petrograd, arătând că doar 16 din 388 erau ruşi, restul fiind evrei, dintre care 265 se trăgeau din East Side-ul newyorkez. Un al treilea document arăta că decizia de a răsturna guvernul ţarului fusese luată pe 14 februarie 1916, de un grup de evrei din New York care-l includea pe milionarul Jacob Schiff.[985]

Rezultatul a fost Legea contingentării (Emergency Quota Act) din 1921, care stabilea că numărul imigranţilor admişi în fiecare an nu trebuia să depăşească 3% din compoziţia etnică existentă în Statele Unite în 1910. Legea Johnson – Reed din 1924 a redus procentajul la 2%, luând însă ca bază de pornire un calcul din anul 1890. Rezultatul concret a fost acela de a reduce imigraţia totală la 154.000 anual şi de a micşora cotele pentru polonezi, ruşi şi români la un total de 8.879, din care evreii aproape că dispăreau complet. Era în mod efectiv sfârşitul imigrării în masă a evreilor în Statele Unite. După această dată, organizaţiile evreieşti au fost nevoite să lupte din greu ca să împiedice desfiinţarea completă a acestor cote. Pentru ele a fost un triumf faptul că în cei nouă ani dificili, 1933–1941, au reuşit să aducă 157.000 de evrei germani în Statele Unite, cam tot atâţia cât intraseră în întregul an 1906.

Nu trebuie să înţelegem din asta că, în vreun fel, comunitatea evreilor din America interbelică ar fi fost angajată în vreo bătălie. Ajungând în 1925 la peste patru milioane şi jumătate, avea toate datele să devină rapid cea mai numeroasă, mai bogată şi mai influentă comunitate evreiască din lume. Iudaismul reprezenta a treia religie în Statele Unite. Evreii nu erau doar acceptaţi, ci deveneau parte din esenţa Americii şi deja îşi aduceau contribuţia decisivă la alcătuirea matricei americane. N-au avut niciodată acolo acea putere financiară pe care, din când în când, o deţineau în unele ţări europene, şi asta pentru că în anii 1920 economia americană era atât de dezvoltată, încât niciun grup, oricât de mare ar fi fost el, nu putea să ajungă să deţină supremaţia. Dar în sistemul bancar, la Bursă, în domeniul proprietăţii imobiliare, în comerţul cu amănuntul, în reţeaua de distribuţie şi în industria de divertisment, evreii ocupau poziţii de forţă. S-ar putea spune că şi mai important era succesul tot mai mare pe care îl înregistrau evreii în profesiile liberale, datorat entuziasmului cu care familiile evreieşti profitau de oportunităţile care li se ofereau în America pentru a le asigura copiilor lor o educaţie superioară. Unele colegii, în special cele din Ivy League36, impuneau limite locurilor oferite evreilor. Dar practic nu existau restricţii numerice în

privinţa educaţiei superioare a evreilor. La începutul anilor 1930, aproape 50% din totalul studenţilor de colegiu din New York City erau evrei, iar la nivel naţional ajungeau la 105.000, ceea ce însemna 9% dintre cei înscrişi.

Astfel, pentru prima oară din Antichitate, evreii aveau posibilitatea să-şi etaleze, în beneficiul întregii societăţi, talentele lor creatoare de legiuitori, pe care le întreţinuseră atâta vreme vii cu ajutorul tradiţiei rabinice. În 1916, după o luptă de patru luni pentru a fi confirmat, Louis Brandeis (1856–1941) a devenit primul evreu membru al Curţii Supreme. Şi el fusese copil-minune, cel mai tânăr vlăstar al unei familii de liberali evrei din Praga. La Facultatea de Drept din cadrul Universităţii Harvard, a obţinut cele mai mari note înregistrate până atunci în acea instituţie şi, la patruzeci de ani, practicarea meseriei de avocat îi adusese o avere de peste două milioane de dolari. O caracteristică a evreimii americane era aceea că personalităţile comunităţilor lor se simţeau în destulă siguranţă pentru a îmbrăţişa sionismul din momentul în care îşi dădeau seama că era viabil; ca urmare, Brandeis a devenit liderul sionismului din Statele Unite. Dar şi mai important a fost efortul lui de a schimba direcţia jurisprudenţei americane. Încă înainte de a intra în Curtea Supremă, a scris „argumentul Brandeis" în cazul *Muller contra Oregon* (1908), în care apăra o lege a statului ce limita numărul de ore lucrătoare în cazul femeilor. Şi pornea nu neapărat de la precedente juridice, ci de la argumente morale şi sociale ce demonstrau avantajele pe care le reprezenta această lege, incluzând în dosar peste o mie de pagini de statistici. Era o dovadă atât a filosofiei interpretative creatoare a catedocraţilor liberali, cât şi a energiei asidue pe care o consumau în susţinerea acestei filosofii.

Ca judecător la Curtea Supremă, Brandeis a avut posibilitatea să împingă doctrina „jurisprudenţei sociologice" în centrul filosofiei juridice federale a Americii şi astfel să preschimbe Curtea, sub rigorile Constituţiei, într-un organism legiuitor creativ. Ca evreu liberal, de formaţie clasică, care considera spiritul public american drept o împletire între Atena şi Ierusalim – un Filon modern, cu adevărat! –, el pornea de la premisa că instanţa supremă trebuie să încurajeze nu numai pluralitatea sistemului religios, ci şi a celui economic, şi mai ales a celui de opinie. El susţinea în *Whitney contra California* (1927) că este „hazardat să descurajăm gândirea, speranţa sau imaginaţia; teama naşte represiune; represiunea naşte ură, ura este o ameninţare pentru un guvern stabil; drumul spre securitate se află în posibilitatea de a vorbi liber despre presupusele nedreptăţi şi propusele remedii, şi cel mai bun remediu împotriva sfaturilor rele sunt sfaturile bune"[986].

În 1939, la Curtea Supremă i s-a alăturat un adept important, Felix Frankfurter (1882–1965), care imigrase în Lower East Side la vârsta

de doisprezece ani. După City College of New York a urmat Harvard, ca apoi să-şi petreacă cea mai mare parte a vieţii profesionale dezbătând, într-un context laic modern, una dintre problemele centrale ale Legii iudaice: cum să echilibrezi cerinţele libertăţii individuale cu necesităţile comunitare. Reflectând maturitatea evreimii americane, ca element al evreimii mondiale, Frankfurter a luat partea statului împotriva unei minorităţi aflate în opoziţie (Martorii lui Iehova) în problema salutării drapelului: „Cineva care aparţine celei mai denigrate şi mai persecutate minorităţi din istorie nu poate rămâne insensibil la libertăţile garantate de Constituţia noastră. […] Dar ca judecători, nu suntem nici evrei, nici neevrei, nici catolici, nici agnostici. […] Ca membru al acestei Curţi, nu sunt îndreptăţit să-mi impun în cadrul Constituţiei propriile opinii despre politică, indiferent cât de mult ţin la ele."[987]

Totuşi, evreii din America se preocupau nu numai de modificarea fundamentală a instituţiilor existente, precum jurisprudenţa, ci şi de introducerea şi transportarea altor instituţii noi. La Paris şi Viena, muzicieni evrei, de la Halévy şi Offenbach până la Strauss, creaseră o serie întreagă de spectacole muzicale pentru scenă, precum şi teatrele, operele şi orchestrele care să le pună în valoare. Aceeaşi combinaţie de talente a început curând să se manifeste şi la New York. Oscar Hammerstein I (1847–1919) a ajuns în acest oraş în 1863, lucrând la început (ca mulţi alţi evrei) într-o fabrică de ţigări. Douăzeci de ani mai târziu, fiul lui, Oscar Hammerstein II (1895–1960), avea să joace un rol important, ca libretist, în crearea „teatrului muzical" american, ca formă nouă a teatrului integrat. De la *Rose Marie* (1924) şi *Desert Song* (1926), a trecut, alături de Jerome Kern (1885–1945), alt newyorkez, la crearea chintesenţei musicalului american, *Show boat* (1927), iar de la începutul anilor '40, în colaborare cu Richard Rodgers (1902–1979), a ridicat acest gen – poate cel mai caracteristic dintre toate formele de artă americane – pe culmi şi mai înalte cu *Oklahoma* (1943), *Carousel* (1945), *South Pacific* (1949), *The King and I* (1951) şi *The Sound of Music* (1959). Aceşti autori de musicaluri au devenit compozitori pe diferite căi. Rodgers a studiat la Columbia şi la Institute of Musical Art. Irving Berlin (1888–1989), fiul unui cantor rus, a ajuns în New York în 1893; în adolescenţă şi-a găsit de lucru ca ospătar cântăreţ, fără să aibă vreo pregătire muzicală şi fără să fi învăţat să citească notele. George Gershwin (1898–1937) a început ca pianist, cu contract la o agenţie de publicaţii muzicale. Cu toţii însă aveau în comun o putere de lucru absolut formidabilă şi idei foarte noi. Kern a scris peste zece mii de cântece, printre care *Ol' Man River* şi *Smoke Gets in Your Eyes*, pentru 104 spectacole şi filme. Berlin a compus peste o mie de cântece şi partituri – *Top Hat* şi *Annie Get Your Gun* printre ele. *Alexander's Ragtime Band* (1911) a inaugurat efectiv

era jazzului. Treisprezece ani mai târziu, *Rhapsody in Blue* a lui Gershwin, interpretată de orchestra Paul Whiteman, a făcut ca jazzul să-şi ocupe, în sfârşit, locul pe care-l merită. *My Fair Lady* a lui Frederick Loewe, *Guys and Dolls* a lui Frank Loesser, *Wizard of Oz* a lui Harold Arlen, şi *West Side Story* a lui Leonard Bernstein se înscriu în aceeaşi tradiţie a inovaţiei permanente, în cadrul unor convenţii de box-office foarte stricte[988].

Evreii americani au manifestat aceleaşi talente creatoare şi organizatorice şi în noile tehnologii în plină dezvoltare. În 1926, David Sarnoff (1891–1971) a creat prima reţea de radio, National Broadcasting System, ca filială a Radio Corporation of America, al cărei preşedinte a devenit în 1930. În aceeaşi epocă, William Paley (1901– 1990) înfiinţa o corporaţie rivală, Columbia Broadcasting System. Treptat, acestea au introdus televiziunea în alb-negru, apoi televiziunea color. Tot din rândul evreilor s-a evidenţiat şi prima generaţie de talente artistice ale acestor noi mijloace inovatoare – Sid Caesar şi Eddie Cantor, Milton Berle, Al Jolson şi Jack Benny, Walter Winchell şi David Susskind[989]. Musicalurile de pe Broadway, radioul şi televiziunea erau toate exemple ale unui principiu fundamental în istoria diasporei evreieşti: evreii deschideau un domeniu cu totul nou în afaceri şi cultură, ocupând un teritoriu asupra căruia aveau să-şi pună amprenta, înainte ca alte interese să aibă ocazia să-l acapareze, să zidească fortificaţii sindicale sau profesionale şi să le interzică accesul.

Exemplul cel mai reprezentativ a fost totuşi industria filmului, aproape în întregime înfiinţată de evrei. Este discutabil dacă a reprezentat sau nu cea mai mare contribuţie a lor în formarea epocii moderne. Dacă Einstein a creat cosmologia secolului XX, iar Freud premisele sale mentale, cinematograful a oferit cultura populară universală. Thomas Edison, care în 1888 a inventat kinetoscopul, primul aparat de filmat, nu l-a conceput într-un scop distractiv. Era menit să fie, spunea el, „cel mai avansat instrument al raţiunii", destinat unei democraţii luminate, pentru a arăta lumea aşa cum este şi pentru a demonstra forţa morală a realismului ca fiind opusă „învăţăturii oculte a Estului"[990]. Un exerciţiu de raţionalism care ar fi putut să reprezinte o atracţie pentru pionierii evrei. În realitate, ei au transformat-o în cu totul altceva, căci viziunea lui Edison despre cinematografie nu a funcţionat. Clasa de mijloc şcolită a preferat să o ignore. Astfel că, în primul său deceniu de viaţă, nu a prea făcut progrese.

Apoi, la sfârşitul anilor 1890, evreii imigranţi săraci au unit cinematograful cu o altă instituţie pe care o creau pentru oameni ca ei, şi anume galeria de distracţii. În 1890, nu exista nicio astfel de galerie în New York. În 1900, numărul acestora deja depăşea o mie,

dintre care cincizeci aveau şi cinematografe ieftine. Opt ani mai târziu, numai în New York se găseau peste patru sute de cinematografe, răspândindu-se rapid şi în alte oraşe nordice. Intrarea costa cinci cenţi şi îi atrăgea pe cei mai săraci dintre săracii oraşelor. Sutele de filme scurte care se produceau pentru ei erau mute. Ceea ce era un avantaj, pentru că majoritatea patronilor ştiau prea puţin engleza sau nu ştiau defel. Cinematograful era în totalitate o artă a imigranţilor şi, prin aceasta, domeniul ideal de manifestare a spiritului întreprinzător al evreilor.

La început, evreii nu s-au implicat în partea care ţinea de inventivitate şi creaţie. Ei erau doar proprietarii acestor cinematografe, ai galeriilor de distracţii, ai teatrelor. Majoritatea proceselor de producţie a acestor prime filme scurte erau executate de protestanţi născuţi în America. Sigmund Lublin a fost o excepţie; el opera din marele centru evreiesc din Philadelphia, pe care aproape că l-a transformat în capitala noii industrii. Dar când proprietarii de cinematografe au început să se preocupe de producţie, să facă acele filmuleţe pe care le doreau patronii lor imigranţi, Lublin s-a asociat cu ceilalţi proprietari de patente, pentru a forma uriaşa Patent Company, prin intermediul căreia producătorii de filme puteau fi obligaţi să plătească drepturile cuvenite. Astfel a început un nou Exod, cel al industriei filmului, pe care evreii au dus-o din „Egiptul" nord-estului, dominat de societatea albă protestantă, în California – ţara făgăduinţei. Los Angeles avea mult soare, legi permisive şi posibilitatea de a fugi iute în Mexic, pentru a scăpa de avocaţii de la Patent Company[991]. Odată ajunşi în California, talentul de raţionalizatori al evreilor a început să se manifeste. În 1912, existau mai mult de o sută de mici firme producătoare. Nu a trecut mult până s-au amalgamat în opt firme mari. Dintre acestea, Universal, Twentieth Century Fox, Paramount, Warner Brothers, Metro-Goldwyn-Mayer şi Columbia erau în esenţă creaţii evreieşti, în alte două – United Artists şi RKO Radio Pictures – evreii jucând un rol major[992].

Aproape toţi aceşti oameni de film evrei se conformau unui tip uman: erau imigranţi ori proveneau din familii de imigranţi. Mulţi veneau din familii cu doisprezece sau mai mulţi copii. Carl Laemmle (1867–1939), primul dintre aceşti cineaşti, era imigrant din Laupheim, al zecelea din treisprezece copii. A fost funcţionar, librar, director al unui magazin de haine, înainte să deschidă o firmă de distribuire a filmelor, pe care curând a extins-o la un lanţ întreg, creând o adevărată companie, după care, în 1912, a pus bazele primului mare studio de film, Universal. Marcus Loew (1872–1927) s-a născut în Lower East Side, ca fiu al unui chelner imigrant. La şase ani vindea ziare, la doisprezece a părăsit şcoala pentru a se angaja la o întreprindere tipografică, apoi în industria blănurilor, devenind misit

la optsprezece ani; până să împlinească treizeci, a dat faliment de două ori, după care a deschis un lanţ de cinematografe şi a înfiinţat Metro-Goldwyn-Mayer. William Fox (1879–1952) s-a născut în Ungaria, având unsprezece fraţi; era încă un copil atunci când a trecut prin Oficiul de imigrări din Castel Garden, pentru a ajunge la New York. La unsprezece ani, a părăsit şcoala şi a intrat în industria de textile, după care şi-a deschis propria sa firmă modestă; paşii următori i-a făcut în galerii de distracţii ieftine din Brooklyn, unde a deschis un întreg lanţ de cinematografe de cinci cenţi intrarea. Louis B. Mayer (1885–1957) s-a născut în Rusia, ca fiu al unui erudit în studii ebraice. Tot la vârsta copilăriei a trecut şi el prin Oficiul de imigrări Castle Garden. La vârsta de opt ani, a intrat în comerţul cu vechituri, la nouăsprezece îşi deschidea propria firmă de comerţ, la douăzeci şi doi era proprietarul unui lanţ de cinematografe, iar în 1915 a realizat primul său film mare, *Birth of a Nation*. Fraţii Warner proveneau dintr-o familie de imigranţi cu nouă copii, tatăl fiind un vânzător ambulant sărac, din Polonia. Îşi câştigau banii vânzând carne şi îngheţată, reparând biciclete, strigând reclame la bâlciuri sau ca saltimbanci ambulanţi. În 1904, au cumpărat un aparat de proiecţie, organizând propriul lor spectacol – sora Rose cânta la pian, iar Jack, în vârstă de doisprezece ani, cânta în falset. Ajunşi la Hollywood, au deschis calea pentru filmul sonor. Joseph Schenck, cofondator al companiei United Artists, administra un parc de distracţii, Sam Goldwyn lucra ca ajutor de fierar şi ca vânzător de mănuşi. Harry Cohn, care provenea şi el din Lower East Side, a fost vatman, apoi artist de vodevil. Jesse Lasky era cornetist. Sam Katz era curier, dar până să împlinească douăzeci de ani devenise proprietarul a trei cinematografe ieftine. Dore Schary era chelner la o tabără evreiască de vacanţă. Adolph Zukor, care provenea dintr-o familie de rabini, lucra ca vânzător de blănuri. La fel şi Darryl Zanuck, care a început să facă avere cu un nou tip de agrafe de prins blănurile. Nu toţi dintre ei au reuşit să-şi păstreze averile sau studiourile pe care le-au creat. Unii au dat faliment, Fox şi Schenck au ajuns chiar la închisoare. Însă Zukor a rezumat totul în câteva cuvinte în numele tuturor: „Am sosit din Ungaria, orfan, aveam doar şaisprezece ani şi câţiva dolari cusuţi în căptuşeala vestei. Eram atât de emoţionat că puteam să respir aerul proaspăt al libertăţii, iar America a fost atât de bună cu mine!”[993]

Aceşti oameni erau năpăstuiţi ai sorţii, creând pentru năpăstuiţi ai sorţii. A trebuit să treacă mult timp înainte ca băncile din New York să-i ia în seamă. Primul lor mare susţinător a fost un californian, A.P. Giannini, imigrant şi el, a cărui Bank of Italy avea să devină Bank of America, cea mai mare din lume. Destinul acestor oameni era marcat de secole întregi de privaţiuni, ceea ce se vădea în chiar înfăţişarea lor. Erau mici de statură. După cum avea să spună Philip French,

istoric de film: „Puteai să dai cu coasa la cinci picioare şi jumătate deasupra pământului, la o întrunire a mogulilor din lumea filmului, fără să te temi că ai să pui în pericol prea multe vieţi: câţiva abia dacă ar fi auzit şuieratul tăişului."[994] Erau mânaţi de o dorinţă puternică de a-i atrage pe cei săraci după ei, în drumul lor ascendent atât din punct de vedere material, cât şi cultural. Zukor se lăuda cu faptul că a transformat galeriile proletare în palate pentru clasa de mijloc: „Cine v-a scăpat de cinematografele voastre mizerabile? Cine v-a instalat fotolii pluşate?", întreba el. Goldwyn îşi definea scopul cultural astfel: a produce „filme construite pe fundamentul trainic al artei şi rafinamentului". Noua lor cultură cinematografică nu era lipsită de caracteristicile evreieşti tradiţionale, în special aceea a umorului ironic. Fraţii Marx ofereau o concepţie despre lumea convenţională specifică celor din rândul năpăstuiţilor sorţii, semănând cu viziunea evreilor asupra societăţii majoritare. Indiferent că prezentau societatea albă protestantă în *Animal Crackers,* cultura în *A Night at the Opera*, campusul universitar în *Horse Feathers*, comerţul în *The Big Store* sau politica în *Duck Soup*, ei constituiau un amestec nedorit în treburile unor instituţii bine stabilite. Tulburau pacea şi îi aruncau pe oamenii „normali" într-o confuzie totală[995].

Totuşi, în general, mai-marii Hollywoodului nu doreau să tulbure pe nimeni. Când în anii '30 au acordat azil diasporei evreieşti din industria filmului german, au încercat să impună un spirit de conformism. Aşa se manifesta forma lor de asimilare. Asemenea evreilor care raţionalizaseră comerţul cu amănuntul în secolul al XVIII-lea şi creaseră primele magazine universale din secolul al XIX-lea, ei deserveau clientul. „Dacă publicului nu-i place un film", spunea Goldwyn, „înseamnă că are un motiv întemeiat. Publicul nu greşeşte niciodată"[996]. Prin urmare, au maximizat piaţa. Ironia face că filmul era atunci prima formă culturală de după epoca Greciei clasice care să fie oferită unei întregi populaţii. Aşa cum stadionul, teatrul, *lyceum* sau odeonul îi puteau cuprinde pe toţi cei care locuiau în *polis,* toţi americanii aveau acum posibilitatea de a viziona filme mai mult sau mai puţin simultan. Un studiu întocmit în Muncie, Indiana, în 1929, a stabilit că numărul spectatorilor care veneau săptămânal la cele nouă săli de cinema din oraş depăşea de trei ori numărul total al populaţiei[997]. Filmul, care avea să devină mai târziu modelul pentru televiziune, a reprezentat un uriaş pas înainte spre societatea de consum a celei de-a doua jumătăţi a secolului XX. Mai pregnant decât orice altă instituţie, filmul le-a oferit muncitorilor imaginea unei existenţe mai bune. Prin urmare, contrar celor susţinute de Palmer, ministrul justiţiei, şi de Madison Grant, tocmai evreii de la Hollywood au fost cei care au format, rafinat şi popularizat conceptul de stil de viaţă american.

În mod firesc, stilul acesta american îşi avea şi părţile sale întunecate. În perioada interbelică, evreii americani au început să se apropie de profilul naţional, devenind parte şi a trăsăturilor sale mai respingătoare. Ca şi în cazul musicalurilor de pe Broadway şi al filmului de la Hollywood, delictele – mai ales delictele noi, care se răspândeau cu repeziciune – erau zone în care evreii întreprinzători puteau pătrunde la început fără a întâmpina bariere oficiale din partea neevreilor. În Europa, evreii fuseseră adeseori asociaţi cu delicte dictate de sărăcie, ca de exemplu tăinuirea de lucruri furate, pungăşiile şi alte asemenea escrocherii minore. De asemenea, dezvoltaseră structuri criminale care necesitau un grad înalt de organizare şi reţele îndepărtate, cum era traficul de carne vie („sclavia albă"). La sfârşitul secolului al XIX-lea, aceste structuri s-au extins din Europa, unde natalitatea în rândul evreilor era foarte ridicată, până în America Latină, având puternice caracteristici evreieşti. Un număr surprinzător de mare de prostituate evreice respectau Sabatul, sărbătorile evreieşti şi legile privind alimentaţia. În Argentina aveau propria lor sinagogă. Mai mult, tocmai pentru că evreii ocupau un loc de frunte în acest tip de comerţ, instituţii evreieşti autorizate se luptau să-l distrugă peste tot în lume, şi în acest scop au creat organisme speciale[998]. La New York, delincvenţii evrei erau implicaţi, pe lângă delictele comise în mod obişnuit de evrei, în obţinerea taxei de protecţie, incendieri şi otrăvirea cailor de rasă. Şi aici, societatea evreiască reacţiona prin organizarea de campanii de prevenire, în care erau incluse şcolile de corecţie[999]. Asemenea eforturi îşi dovedeau eficienţa în delictele minore comise de evrei. Se poate spune că, dacă n-ar fi existat prohibiţia, comunitatea evreilor delincvenţi ar fi fost redusă la un grup nesemnificativ la sfârşitul anilor '20.

Dar comerţul ilegal cu băuturi alcoolice le oferea evreilor întreprinzători oportunităţi irezistibile de a-l raţionaliza şi organiza. Delincvenţii evrei foloseau arareori violenţa. „Creştinii comit fărădelegi cu mâinile, evreii cu mintea", spunea Arthur Ruppin, cel mai proeminent sociolog evreu. Unul dintre cei mai mari infractori evrei a fost Jacob Guzik (1887–1956), poreclit „Deget uleios", contabilul şi trezorierul lui Al Capone. Altul a fost Arnold Rothstein (1882–1928), pionierul crimelor din lumea marilor afaceri, poreclit „Creierul" în povestirile lui Damon Runyon; Scott Fitzgerald îl numeşte Meyer Wolfsheim în *Marele Gatsby*. Meyer Lansky se număra şi el printre aceste mari figuri ale crimei organizate – el a creat şi a pierdut un imperiu al jocurilor de noroc, iar în 1971 i s-a respins cererea de obţinere a cetăţeniei israeliene.

Pe măsură ce aceşti infractori evrei, care pătrundeau adânc în lumea interlopă, se afirmau tot mai mult, au început să practice şi violenţa. Louis Lepke Buchalter (1897–1944), cunoscut drept „Judecătorul",

calificat de către FBI „cel mai periculos infractor din Statele Unite”, a contribuit la organizarea „Sindicatului Crimei” (Murder Incorporated). În 1944, a fost executat pentru crimă, în Sing Sing. La ordinele lui Buchalter, asasinii Sindicatului l-au ucis pe Arthur Flegenheimer, „Schultz Olandezul” (1900–1935), gangsterul care a încercat, împotriva ordinelor Sindicatului, să-l omoare pe Thomas E. Dewey; tot Sindicatul a fost răspunzător pentru moartea lui Benjamin „Bugsy” Siegel (1905–1947), cel care a organizat Las Vegas în folosul Sindicatului, apoi i-a întors spatele. În sfârşit, evreii, în frunte cu Samuel Cohen, zis „Sammie Purpuriul”, au organizat vestita Bandă Purpurie din Detroit, care a condus partea de est a oraşului până când a fost preluată de mafie. Dar orice comparaţie între crima organizată evreiască şi cea italienească din Statele Unite este sortită eşecului. Un număr surprinzător de mare de infractori evrei notorii au beneficiat de funeralii ortodoxe, însă crima organizată evreiască, spre deosebire de mafia siciliană, nu reprezenta o reacţie la condiţii sociale specifice şi nu s-a bucurat câtuşi de puţin de aprobarea comunităţii. S-a dovedit a fi un fenomen temporar[1000].

Comunitatea evreiască a reacţionat la crima organizată evreiască – în special la sclavia albă – cu ruşine şi oroare, şi a făcut tot ce i-a stat în putinţă să reeduce elementele infracţionale din rândurile ei. Existau mulţi evrei americani cărora le displăcea ideea oricărei înclinaţii specific evreieşti, bună sau rea, şi-şi dădeau silinţa să respingă total particularismul evreiesc. Nu era vorba doar de a nu mai merge la sinagogă şi de a nu mai respecta Legea, ci de un efort conştient de a nu se mai gândi la ei înşişi ca fiind evrei. Chiar şi Brandeis, în 1910, ataca „deprinderile de viaţă sau de gândire care tind să menţină toate diferenţele de origine" ca fiind indezirabile şi „incompatibile cu idealul american al frăţiei între oameni". Era „lipsit de loialitate" să pui accentul pe evreitate[1001]. Dar asemenea eforturi, ca în cazul lui Brandeis, tindeau să se năruie sub impactul neaşteptat al experienţei antisemite. Drept care, Brandeis a căzut în extrema cealaltă. „Pentru a fi buni americani", spunea el, „trebuie să fim evrei mai buni, iar pentru a fi evrei mai buni, trebuie să devenim sionişti"[1002]. Unii evrei oscilau neliniştiţi între cei doi poli. Un exemplu notabil în acest sens a fost Bernard Baruch (1870–1965), o personalitate în linia lui Iosif. A fost consilierul mai multor preşedinţi şi a ajuns vestit – în mod eronat, după cum ştim în prezent – pentru averea pe care ar fi făcut-o de pe urma crahului din 1929, vânzând înaintea căderii pieţei[1003]. Părintele Charles Coughlin, preotul postului de radio din Detroit, care se lega mereu de evrei, îl numea „preşedintele supleant al Statelor Unite, regele neîncoronat de pe Wall Street". Baruch s-a străduit să scape de imaginea evreului. Mulţumită faptului că soţia sa se bucura de favoruri în comunitatea protestantă, numele său a fost inclus în *Social Register37* la o vreme în care membrii familiilor Schiff, Guggenheim, Seligman şi Warburg nu erau încă acceptaţi. Îşi petrecea vacanţele într-o colonie de neevrei din Adirondack. Dar oricând coarda putea fi ciupită în semn de: până aici, niciun pas mai departe. În 1912, a fost absolut şocat când, dintr-un motiv misterios, fiica sa, Belle, nu a fost acceptată la Brearley School din Manhattan, deşi luase examenul de admitere. „A fost cea mai amară lovitură din viaţa mea", scria el, „pentru că a rănit-o pe fiica mea şi mi-a otrăvit viaţa mulţi ani după aceea". El însuşi a avut mult de luptat ca să fie admis în Oakland Golf Club, un club foarte select şi, cu ajutorul unui mare crescător de cai de rasă, să aibă acces la pista de alergări din Belmont Park. Nu a fost însă niciodată primit în University Club sau Metropolitan[1004]. Chiar şi în America, un evreu, oricât ar fi fost de bogat, de influent şi cu multe relaţii, putea fi oricând împins înapoi în rând; şi tocmai acest lucru, mai mult decât oricare altul, păstra coeziunea comunităţii.

Cu toate acestea, ultraasimilaţioniştii au reuşit să scape de evreitatea lor, cel puţin spre propria lor satisfacţie. Walter Lippmann (1889–1974), marele jurnalist vizionar, la fel de influent ca Baruch la

vremea sa, şi-a petrecut întreaga viaţă contopindu-se cu decorul. Părinţii lui, bogaţi fabricanţi de confecţii, provenind din Germania, l-au trimis la Sachs School for Boys, o şcoală extrem de selectă. Familia frecventa sinagoga Emanu-El. Refuzau să admită că vorbeau limba idiş. Căutau cu orice preţ să evite a fi „orientali", după cum singuri se exprimau. Hoardele de imigranţi est-europeni (*Ostjuden*) îi înspăimântau. *American Hebrew*, publicaţia care dădea glas temerilor lor, nota: „Cu toţii trebuie să fim conştienţi de ceea ce datorăm nu numai […] coreligionarilor noştri, ci şi nouă înşine. Vecinii noştri neevrei ne vor privi ca pe sponsori fireşti ai acestor fârtaţi ai noştri". La Harvard a fost exclus din faimoasele cluburi „Gold Coast", ceea ce l-a făcut pe Lippmann să aibă, pentru scurtă vreme, simpatii socialiste. Dar curând a ajuns la concluzia că antisemitismul era într-o mare măsură o pedeapsă pe care evreii o atrăgeau singuri asupra lor prin faptul că „ieşeau în faţă", reproşul său preferat. „Atitudinea mea", scria el, „este să fiu mult mai sever cu greşelile evreilor decât cu ale altora"[1005]. Pe sionişti îi ataca pentru „dublul devotament", iar pe „evreii bogaţi, vulgari şi preţioşi ai marilor noastre oraşe americane" îi considera „poate cea mai mare nefericire care a lovit vreodată poporul evreu".[1006]

Lippmann era liberal, un om civilizat care pur şi simplu (aşa socotea el) dorea să evite orice categorisire evreiască. Nu putea aproba cotele antievreieşti de la Harvard, deoarece susţinea că nu trebuiau să existe „teste de admitere bazate pe rasă, credinţă, culoare, clasă ori facţiune". Pe de altă parte însă, era de acord că ar fi fost „dezastruos" dacă evreii ar fi depăşit 15% din numărul celor admişi. După părerea lui, soluţia era ca evreii din Massachusetts să aibă o universitate a lor, iar Harvard să-şi aleagă studenţii dintr-un spectru social cât mai larg, diluând astfel proporţia evreiască. „Nu îi consider pe evrei victime inocente", scria el. Aveau „multe obiceiuri personale şi sociale care deranjau, selectate de o istorie amară şi exacerbate de o teologie fariseică". „Manierele personale şi deprinderile trupeşti" ale neevreilor erau, „în mod vădit, superioare manierelor şi deprinderilor predominante ale evreilor"[1007]. Această ură de sine tipic evreiască era şi mai înveninată de faptul că Lippmann nu putea obţine toate distincţiile sociale pe care el le preţuia atât. A fost admis în River din New York şi în Metropolitan din Washington, dar nu şi în Links sau Knickerbocker.

Poate că aspectul cel mai tragic privitor la evreii care-şi negau identitatea sau îşi înăbuşeau sentimentele ce izvorau în mod firesc din aceasta era orbirea lor aproape autoimpusă. Timp de o jumătate de secol, Lippmann a fost, poate, cel mai înţelept dintre toţi comentatorii americani asupra celor mai diverse subiecte, cu excepţia problemelor care-i priveau pe evrei. Asemenea lui Blum în Franţa, el a considerat

latura antisemită a lui Hitler ca fiind neimportantă, clasificându-l pe acesta drept un naţionalist german. După incendierea în mai 1933 de către nazişti a cărţilor evreieşti, el a spus că persecutarea evreilor „prin satisfacerea poftelor naziştilor care consideră că trebuie să cucerească pe cineva […] este un fel de paratrăsnet care protejează Europa". Germania nu putea fi judecată după antisemitismul nazist, tot aşa cum Franţa nu putea fi judecată după Teroare, protestantismul după Ku Klux Klan sau „evreii după parveniţii din rândurile lor". Un discurs al lui Hitler a fost calificat de el drept „tipic pentru un om de stat", „vocea autentică a unui popor cu adevărat civilizat"[1008]. Dar după aceste două comentarii despre nazişti şi evrei, s-a scufundat în tăcere timp de doisprezece ani catastrofali, fără să menţioneze vreodată lagărele de concentrare. O altă formă de orbire a fost soluţia Rosa Luxemburg, adoptată de sclipitorul dramaturg care a fost Lillian Hellman (1905–1984), ale cărei piese *The Children's Hour* (1934) şi *The Little Foxes* (1939) au fost marile succese-scandaluri de pe Broadway în acel deceniu. Umanitarismul ei evreiesc trebuia, cum-necum, să se conformeze modului stalinist de gândire (aşa cum s-a întâmplat în cazul multor intelectuali evrei), încât piesa ei antinazistă *Watch on the Rhine* (1941) conferă o viziune ciudată asupra situaţiei dificile a evreilor în lumina evenimentelor ulterioare. Hellman nu îngăduia ca dragostea ei de dreptate să-şi găsească expresia firească într-un protest indignat faţă de soarta conaţionalilor ei, ceea ce a dus la o pervertire a acesteia într-o ortodoxie ideologică neîndurătoare, apărată cu o tenacitate tipic rabinică. Nevoia de a evita înfruntarea făţişă a realităţilor evreieşti a făcut-o să ascundă adevărul în spatele ficţiunii. În 1955, se spunea despre ea că ar fi realizat o dramatizare a *Jurnalului Annei Frank* care elimina practic elementul evreiesc din tragedie.

Asemenea confuzii, divizări şi opacităţi manifeste în sânul comunităţii evreieşti din America, şi nu în ultimul rând printre intelectuali, explică într-o oarecare măsură de ce evreii americani, în ciuda puterii extraordinare pe care începeau să o acumuleze în folosul propriu, erau atât de incapabili să influenţeze evenimentele ce aveau loc în Europa interbelică, sau chiar să creeze un curent de opinie în însăşi societatea americană. Conform sondajelor de opinie, antisemitismul american s-a accentuat în anii '30, atingând apogeul în 1944; aceleaşi sondaje arătau (în 1938, de exemplu) că 70-85% din naţiunea americană se opunea măririi cotelor de acceptare a imigranţilor evrei. Elmo Roper, care participa la realizarea acestor sondaje, avertiza: „Antisemitismul s-a răspândit în întreaga naţiune, manifestându-se cu o virulenţă deosebită în centrele urbane."[1009]

Pe acest fundal european şi american trebuie acum să examinăm evenimentele din Germania. Germania era cea mai mare putere

economică, militară şi culturală a Europei, şi atacul ei la adresa evreilor, care a avut loc între 1933 şi 1945, reprezintă evenimentul central al istoriei evreieşti moderne. În multe privinţe continuă să rămână un eveniment misterios: nu în ceea ce priveşte faptele, consemnate într-un număr impresionant de documente, ci în ceea ce priveşte cauzele. Germania era de departe cea mai educată naţiune a lumii. A fost prima ţară a cărei populaţie adultă era aproape în întregime alfabetizată. Între 1870 şi 1933, universităţile ei erau cele mai bune din lume, practic în orice domeniu. Cum de a putut, atunci, această naţiune extrem de civilizată să se întoarcă împotriva evreilor cu o brutalitate colosală, organizată şi totuşi lipsită de sens? Identitatea victimelor adânceşte şi mai mult misterul. În secolul al XIX-lea, soarta germanilor şi cea a evreilor fuseseră profund întrepătrunse. După cum observa Fritz Stern, între 1870 şi 1914, germanii s-au afirmat deodată ca o naţiune puternică şi activă, după cum evreii s-au afirmat ca o naţie puternică şi activă[1010]. Ajutorul pe care şi l-au dat unii altora era enorm. Printre multele lucruri pe care le aveau în comun era un respect aproape fanatic pentru studiu. Cei mai capabili dintre evrei iubeau Germania tocmai pentru că era cel mai bun loc de pe lume unde puteau munci. Cultura evreiască modernă fiinţa într-un cadru esenţialmente german. La rândul lor, după cum observa Weizmann în faimoasa lui discuţie cu Balfour, evreii au dat Germaniei tot ce aveau ei mai bun, contribuind la măreţia ei. De la întemeierea ei şi până în 1933, de exemplu, Germania a câştigat mai multe Premii Nobel decât orice altă ţară, aproximativ 30% din numărul total; dar din acest procent, evreii au contribuit cu aproape o treime, în domeniul medicinei aducând jumătate din ele[1011]. Prin urmare, ostilitatea Germaniei împotriva evreilor nu era doar echivalentul omorului în masă, ci era paricid în masă în cel mai adevărat sens al cuvântului. Cum de-a fost posibil aşa ceva?

Încercările de a oferi o explicaţie umplu deja biblioteci întregi, dar în cele din urmă toate par nepotrivite. Cea mai cumplită crimă a istoriei rămâne într-o oarecare măsură o enigmă. Pot fi totuşi rezumate componentele principale. Probabil cel mai important dintre acestea a fost Primul Război Mondial, pe care naţiunea germană l-a resimţit ca pe un adevărat şoc. Germania intrase în război plină de încredere, tocmai când se afla la apogeul ascensiunii ei spre măreţie. După sacrificii imense, l-a pierdut definitiv. Durerea şi furia nu puteau fi domolite; trebuia neapărat găsit un ţap ispăşitor.

Un al doilea efect al războiului a fost acela că a schimbat felul în care Germania îşi desfăşura activitatea. Înainte de război, dintre toate ţările europene ea respectase legile cu deplină stricteţe. Violenţa civică era de neconceput, nu stătea în firea germanilor. Cu toate că antisemitismul se manifesta pretutindeni, violenţa fizică faţă de evrei,

cu atât mai puţin o revoltă antisemită, nu putea să aibă loc în Germania. Războiul însă a schimbat aceste date. Peste tot oamenii s-au obişnuit cu violenţa, dar în Germania se manifesta o violenţă a disperării. Armistiţiul din 1918 n-a adus pacea în centrul şi estul Europei, ci doar un interval de douăzeci de ani între două conflicte făţişe uriaşe, timp în care principalul arbitru în sfera politică a fost violenţa, în diferite grade. Modelul a fost stabilit de Lenin şi Troţki, cu puciul lor din 1917. Aliaţii şi imitatorii lor comunişti le-au urmat exemplul în Germania, în 1918–1920. Cei care se manifestau în mod deosebit în toate aceste încercări de răsturnare prin forţă a ordinii existente erau evreii. Regimul comunist din Bavaria includea nu numai politicieni evrei de genul lui Eisner, ci şi intelectuali şi scriitori evrei – Gustav Landauer, Ernst Toller şi Erich Mühsam printre alţii. Dreapta a reacţionat organizând armatele private de veterani, aşa-numitele Freikorps.

În Rusia, violenţa a favorizat stânga, în Germania, dreapta politică. Extremiştii evrei precum Rosa Luxemburg şi Eisner au fost pur şi simplu ucişi. Nu mai era câtuşi de puţin neobişnuit ca opozanţii evrei să fie „aranjaţi”. În decurs de patru ani, între 1919 şi 1922, în Germania au avut loc 376 de crime politice şi, cu excepţia a 22 dintre ele, toate au fost comise asupra unor personalităţi de stânga, mulţi fiind evrei. Unul dintre aceştia a fost Walter Rathenau, ministrul de externe. Tribunalele nu-şi prea pierdeau vremea cu criminalii care proveneau din rândurile armatei. Puţini ajungeau în faţa instanţei; încă şi mai puţini erau condamnaţi la mai mult de patru luni[1012]. Când, în 1922, bătrânul şi distinsul scriitor evreu Maximilian Harden a fost aproape omorât în bătaie de doi antisemiţi, instanţa a susţinut că „articolele sale nepatriotice” reprezentau „circumstanţe atenuante”.

Această violenţă a foştilor militari, ajunşi acum elemente radicale, a constituit fundalul pe care şi-a făcut apariţia Adolf Hitler. Era austriac, născut în 1889 pe graniţa austro-bavareză, fiu al unui funcţionar mărunt. A trăit în Linz, apoi s-a mutat în Viena lui Karl Lueger. S-a remarcat în mod deosebit în război şi a suferit de pe urma gazelor de luptă. Hitler avea să mărturisească mai târziu în *Mein Kampf* (scrisă în 1924) că trecuse de vârsta adolescenţei când a devenit conştient de „problema evreiască”, dar există dovezi ce atestă faptul că tatăl său era antisemit şi că încă din copilărie fusese îndoctrinat cu idei antisemite. Evreii deveniseră şi aveau să rămână obsesia lui de-o viaţă. Firea pătimaşă şi extraordinara lui voinţă au constituit elemente esenţiale ale războiului Germaniei împotriva evreilor. Fără el, acest război nu ar fi putut avea loc. Pe de altă parte, nici el nu ar fi putut face prea mult rău fără elementele distructive existente în Germania, pe care el le-a găsit la îndemână. Hitler avea un talent neobişnuit de a crea dinamism politic prin fuziunea a două surse de putere, făcând ca

rezultatul acestora să fie mai mare decât suma părţilor. A unit astfel un mic grup socialist, Partidul Muncitoresc German, cu o trupă de foşti militari adepţi ai forţei; a pus la dispoziţia acestei grupări o platformă antisemită şi a transformat-o într-un partid de masă, Partidul Naţional Socialist al Muncitorilor Germani (NSDAP, Partidul Nazist), cu aripa sa militară de trupe de asalt, Sturmabteilung, sau SA. SA-ul proteja întrunirile sale şi le dispersa pe acelea ale opozanţilor săi. Apoi a pus cap la cap cele două consecinţe ale războiului – nevoia de a găsi un ţap ispăşitor şi cultul violenţei –, concentrând rezultatul împotriva evreilor: „Dacă la începutul şi în timpul războiului ar fi fost executaţi în camerele de gazare 12.000 sau 15.000 dintre aceşti profanatori evrei, în vreme ce sute de mii dintre cei mai buni muncitori ai noştri din toate categoriile sociale sufereau pe front, atunci sacrificiul milioanelor n-ar fi fost zadarnic."[1013]

Antisemitismul lui Hitler se compunea din toate elementele convenţionale, de la acea *Judensau* creştină la teoria pseudoştiinţifică a rasei. Avea însă două trăsături distinctive. În primul rând, pentru el antisemitismul era o explicaţie completă a lumii, o *Weltanschauung*, o concepţie despre lume. Alte grupări politice din Germania cochetau cu antisemitismul sau îl fluturau ca pe un stindard, dar naziştii l-au transformat în elementul central şi în scopul final al programului lor (deşi accentul varia în funcţie de auditoriu). În al doilea rând, Hitler era austriac prin naştere, dar pangerman ca înclinaţie, înrolându-se în 1914 în armata germană, nu în cea austriacă; antisemitismul lui era un mariaj între modelele german şi austriac. Din Germania a luat uriaşa şi tot mai pregnanta frică de „Rusia iudeo-bolşevică" şi mitologia proliferantă a *Protocoalelor Sionului.* Germania postbelică viermuia de refugiaţi ruşi de origine germană, baltici germani şi foşti membri ai grupărilor antisemite din vechea Rusie ţaristă, ca de exemplu Sutele Negre, Cămăşile Galbene şi Uniunea Poporului Rus. Toţi aceştia vorbeau de legătura dintre evrei şi bolşevici, care a devenit elementul central al ideologiei lui Hitler: Alfred Rosenberg, un german din ţările baltice, a devenit teoreticianul principal al naziştilor. Rusoaica Gertrude von Seidlitz l-a ajutat pe Hitler să pună mâna (în 1920) pe publicaţia *Völkischer Beobachter,* transformând-o într-un cotidian antisemit[1014]. În epoca modernă, Germania şi, în special, Prusia s-au temut de ameninţarea rusă mai mult decât de orice altceva. Iată că acum Hitler putea să plaseze ameninţarea într-un context antisemit plauzibil, amestecându-l însă cu antisemitismul absorbit în Viena. Acesta se concentra pe teama de *Ostjuden,* o rasă ticăloasă, inferioară, care corupea sângele german. Hitler era în mod deosebit interesat de două probleme, amândouă având, după părerea lui, legătură cu *Ostjuden:* traficul de carne vie, care îşi avea sediul în Viena şi era administrat de evrei – sau cel puţin aşa susţineau

reformiştii morali –, şi răspândirea sifilisului, împotriva căruia încă nu existau antibiotice. Hitler credea şi susţinea sus şi tare că bolşevismul evreiesc nu numai că ameninţa politic şi militar Germania, ci că această ameninţare era mai profundă, biologică, izvorând din orice contact, în special contactul sexual, cu membrii rasei evreieşti[1015].

Aspectul sexual-medical al antisemitismului lui Hitler a fost probabil cel mai important, în special pentru adepţii lui. Simpli rasişti la început, s-au transformat în fanatici, capabili de orice, oricât de iraţional şi de crud. Aşa cum antisemitismul medieval considera că evreul nu era om, ci un soi de diavol ori animal (de unde şi *Judensau),* extremismul nazist şi-a însuşit frazeologia pseudoştiinţifică a lui Hitler, ajungând să-i privească pe evrei ca pe nişte bacili sau paraziţi extrem de periculoşi. Dincolo de orice, această perspectivă nu a făcut altceva decât să-i pună pe toţi evreii la grămadă, indiferent de condiţia sau de părerile lor. Un evreu care deţinea o catedră universitară, care scria impecabil în germană, care servise în armată pe parcursul întregului război şi fusese decorat cu Crucea de Fier era un element poluant rasial la fel de periculos ca un comisar evreu bolşevic. Un evreu asimilat purta cu sine bacilul la fel ca un bătrân rabin în caftan şi era chiar şi mai periculos, din pricină că avea şanse mult mai mari să infecteze, ori să „pângărească", după cum spunea Hitler, o femeie ariană. Înţelegem în ce măsură îşi îndoctrina adepţii dintr-o scrisoare adresată lui, în aprilie 1943, de către ministrul de justiţie, Thierack:

> *După ce a născut, o evreică şi-a vândut laptele unei doctoriţe, ascunzând faptul că era evreică. Cu acest lapte au fost hrăniţi sugarii de sânge german dintr-o maternitate. Acuzata este învinuită de fraudă. Cei care au achiziţionat laptele au suferit pagube, întrucât laptele unei evreice nu poate fi considerat hrană pentru copiii germani. […] Totuşi, acest lucru nu a fost făcut public, pentru a nu pricinui griji inutile părinţilor, care nu cunosc faptele. Voi discuta aspectele acestui caz legate de igiena rasială cu şeful Departamentului de Sănătate din cadrul Reich-ului*[1016].

Dacă e să ne întrebăm cum de era posibil ca o asemenea aberaţie să fie crezută de o naţiune atât de educată precum naţiunea germană, răspunsul e că Hitler nu a întâmpinat niciodată greutăţi în a găsi sprijin în rândul intelectualilor, chiar dacă indirect, pentru ideile sale. „Scandalul" privitor la Freud şi la teoriile sale era o dovadă colaterală importantă a cazului nazist, deoarece (se pretindea) înlătura vina morală din promiscuitatea sexuală, accentuând-o. Deci Freud le oferea evreilor un acces mult mai larg la femeile ariene. În acest aspect, Jung a putut să vină în ajutorul lui Hitler, trăgând o linie despărţitoare între psihiatria freudian-evreiască şi tot restul:

Nu se poate accepta că Freud sau Adler sunt nişte reprezentanţi generali ai europenilor. […] Evreul ca nomad relativ nu a creat niciodată – şi probabil nici nu va crea – o formă culturală proprie, deoarece toate instinctele şi talentele sale depind de un popor-gazdă, mai mult sau mai puţin civilizat. […] După părerea mea, s-a comis o mare greşeală de psihologie medicală când s-au aplicat germanilor şi slavilor creştini categorii evreieşti, care nu-s valabile nici măcar în cazul evreilor. În acest fel, cel mai preţios secret al bărbatului teuton, acea conştiinţă a sufletului său, adânc înrădăcinată, creatoare, a fost explicată ca un hău banal, infantil, în vreme ce vocea mea, care a tras semnalul de alarmă de-a lungul atâtor decenii, a fost suspectată de antisemitism. […] Oare fenomenul măreţ al naţional-socialismului, la care toată lumea se uită cu uimire, nu i-a învăţat minte?[1017]

Oamenii de ştiinţă se grăbeau şi ei să invalideze opera lui Einstein ca fiind „fizică evreiască”.

Într-adevăr, Academia Germană, luată în ansamblul ei, în loc să acţioneze ca o barieră în calea hitlerismului, l-a susţinut să ajungă la putere. Un element-cheie în triumful nazismului l-a reprezentat generaţia de profesori de şcoală care au ajuns la vârsta maturităţii în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea şi se contaminaseră de antisemitismul popular – *völkisch* –, iar în anii 1920 deveniseră profesori plini[1018]. Manualele pe care le foloseau reflectau aceleaşi influenţe. Profesorii universitari au contribuit şi ei la accentuarea influenţei naziste, predicând, în loc de empirism sceptic, salvarea naţională prin panacee şi „reviriment spiritual”[1019]. Hitler s-a bucurat de cel mai mare succes printre studenţi. Ei au fost avangarda lui. În fiecare stadiu al dezvoltării nazismului, sprijinul din partea studenţilor l-a precedat pe cel general din partea electoratului. Naziştii acţionau în primul rând prin intermediul cluburilor studenţeşti care, în 1919, au adoptat „Rezoluţia Eisenach”, care-i excludea pe evrei pe criterii rasiale şi religioase[1020].109 Pe măsură ce influenţa lor creştea, au început să acţioneze prin uniunea studenţilor, mişcarea Hochschulring, care a dominat viaţa studenţească în anii 1920. În fine, către sfârşitul deceniului, şi-au format propriul partid studenţesc. Succesul nazismului s-a datorat dorinţei multor tineri fanatici să se dedice cu trup şi suflet egalitarismului şi programului radical ale partidului[1021]. Dar o legătură importantă între nazişti şi studenţi era organizarea de demonstraţii violente împotriva evreilor. Studenţii au fost printre primii care au organizat boicoturi şi petiţii în masă pentru ca evreii să fie scoşi din posturile guvernamentale şi din diverse profesiuni de stat, cum era profesoratul. Aceste forme de acţiune au evoluat curând în adevărate acte de violenţă. În 1922, de teama izbucnirii unei revolte studenţeşti, Universitatea din Berlin a contramandat slujba de comemorare a lui Walther Rathenau, care

fusese asasinat. Un asemenea lucru ar fi fost de neconceput înainte de război, dar cea mai sinistră nu era ameninţarea violenţei, ci umilinţa cu care autorităţile universitare se înclinau în faţa acestei ameninţări. Atacurile asupra studenţilor şi a profesorilor evrei – forţaţi să renunţe la cursuri şi catedre – s-au intensificat într-atât încât, în 1927, guvernul a retras organizaţiei Deutsche Studentenschaft recunoaşterea oficială din pricină că sprijinea violenţa. Dar această atitudine a fost doar o picătură în ocean, deoarece universităţile nu au adoptat niciodată o atitudine hotărâtă pentru a pune capăt huliganismelor studenţeşti. Ceea ce nu însemna că profesorii erau pronazişti. Erau însă împotriva Republicii de la Weimar, antidemocraţi şi, mai presus de orice, susţineau cu laşitate acte de-ale studenţilor despre care ştiau foarte bine că erau ticăloase – o prevestire a laşităţii ulterioare, generale, din partea naţiunii. Ca rezultat, naziştii controlau efectiv campusurile cu doi-trei ani înainte să pună stăpânire pe întreaga ţară.

Climatul de violenţă reală care a hrănit nazismul era el însuşi întreţinut de violenţa verbală şi imagistică din presă. Se spune uneori că satira, chiar şi în forma ei cea mai sălbatică, este un semn de sănătate într-o societate liberă şi că nu ar trebui cenzurată. Istoria poporului evreu nu susţine acest punct de vedere. Evreii au fost ţinta unor asemenea atacuri mult mai frecvent decât orice alt grup şi ei ştiu dintr-o experienţă lungă şi amară că violenţa cuvântului scris reprezintă adesea preludiul violenţei sângelui. Conform standardelor germane, Weimar era o societate ultraliberală, iar unul dintre efectele liberalismului său a fost acela de a elimina majoritatea restricţiilor impuse presei. Aşa cum ziarele extremiste arabe au profitat de liberalismul lui Samuel în Palestina, la fel şi naziştii se foloseau de caracterul tolerant al Republicii de la Weimar ca să jignească şi să insulte. Antisemitismul avea de multă vreme o componentă pornografică, în special în Austria şi Germania; însăşi tema *Judensau* constituia adesea un simptom al acestei componente. Dar accentul pus de Hitler de problema sexuală, pe pângărirea rasei, se îmbina cu permisivitatea Republicii de la Weimar de a produce o formă deosebit de feroce de propagandă antisemită, întruchipată de săptămânalul *Der Stürmer,* condus de Julius Streicher, şeful naziştilor din Franconia de Mijloc. Această publicaţie a contribuit la răspândirea şi intensificarea uneia dintre sursele principale şi perene de violenţă antisemită: ideea că evreii nu fac parte din rasa umană şi, prin urmare, nu sunt îndreptăţiţi la protecţia pe care în mod instinctiv o acordăm unei fiinţe umane. Nu era câtuşi de puţin singura publicaţie de acest fel, dar a dat tonul, tot mai nereţinut, pentru atacurile vizuale împotriva evreilor. Conform legilor Republicii de la Weimar, era foarte greu să condamni o asemenea publicaţie, deoarece Streicher se bucura de imunitatea pe care i-o conferea calitatea de deputat al Landtag-ului,

iar mai târziu al Reichstag-ului. În 1927, au vândut, din cât se pare, doar 13.000 de exemplare (singura cifră demnă de încredere). Dar în ultimele faze ale ascensiunii naziste, a căpătat o audienţă naţională[1022].

Din nefericire, violenţa din presă nu venea dintr-o singură parte. Asemenea bandelor comuniste şi naziste care scoteau sistematic violenţa în stradă, cooperând în pregătirea violenţei naţionale, şi aripa liberală folosea agresivitatea verbală. Satira se potrivea spiritului evreiesc: în Germania, Heine făurise o matrice puternică, adeseori rea, care i-a inspirat pe mulţi dintre viitorii scriitori evrei. Între 1899 şi 1936, scriitorul vienez Karl Kraus (1874–1936), botezat, ca şi Heine, conducea o publicaţie intitulată *Die Fackel* (Facla), care a stabilit standarde noi în satira agresivă, în mare parte îndreptată împotriva evreilor, ca Herzl şi Freud. „Psihanaliza", scria el, „este cea mai nouă boală evreiască", iar „inconştientul este ghetoul gândurilor omului". Talentul lui atroce de a găsi punctul sensibil era mult admirat şi imitat în Germania Republicii de la Weimar, folosit într-o manieră extrem de provocatoare, în special de Kurt Tucholsky (1890–1935) şi de revista *Weltbühne*. Nici această publicaţie nu s-a vândut în mai mult de 16.000 de exemplare (1931), dar a stârnit multe controverse din pricina atacurilor deliberate la adresa a tot ceea ce era mai de preţ pentru germanii cu înclinaţii de dreapta. Cartea din 1929 a lui Tucholsky *Deutschland, Deutschland über Alles* (*Germania, Germania, mai presus de orice*) circula în mediul justiţiei, bisericilor, poliţiei, al lui Hindenburg, social-democraţilor şi liderilor sindicalişti, şi cuprindea un strălucitor fotomontaj cu generali germani, intitulat: „Animalele se uită la voi."[1023]

De la bun început, această violenţă din mass-media venită din stânga eşichierului politic a încăput pe mâinile antisemiţilor. Karl Gerecke a ştiut să se folosească de *Weltbühne* în opusculul său *Biblischer Antisemitismus* (*Antisemitismul biblic*) (1920), un auxiliar al nazismului. Atacurile asupra armatei venite din partea evreilor erau periculoase. În mod deosebit Asociaţia foştilor militari evrei putea să arate, bazându-se pe cifre oficiale, că numărul evreilor care luptaseră în război şi muriseră, fuseseră răniţi sau decoraţi era în strictă concordanţă cu proporţia evreiască a populaţiei. Dar exista o credinţă populară, împărtăşită de Hitler şi de nazişti şi răspândită de ei cu o stăruinţă neobosită, anume că evreii dezertaseră şi atacaseră armata pe la spate. Cel mai violent satiric al categoriei iuncherilor din armată era, de fapt, un neevreu, George Grosz; dar era asociat îndeaproape cu artişti şi scriitori evrei, din care pricină se spunea despre el că „a fost pus să facă asta". Tucholsky era versiunea scriitoricească a lui Grosz. Multe dintre declaraţiile lui erau anume făcute pentru a-i înfuria pe oameni: „Nu există niciun secret al armatei germane pe care să nu fiu

oricând gata să-l vând unei puteri străine", scria el[1024]. Dar oamenii furioşi, mai ales atunci când nu ştiu să se exprime şi când nu pot să riposteze cu aceeaşi monedă, pot să se răzbune fizic sau să voteze în favoarea celor care o vor face; iar Tucholsky şi colegii lui satirici au stârnit furia nu doar a ofiţerilor de carieră din armată, ci şi a familiilor nenumăraţilor recruţi omorâţi în război. Presa antisemită şi naţionalistă a avut grijă ca atacurile încă şi mai ofensatoare ale lui Tucholsky să aibă o răspândire cât mai largă.

Unii evrei s-au străduit din răsputeri să demoleze imaginea nepatriotică şi bolşevică ce le era atribuită. Copiii evrei erau educaţi să devină artizani şi fermieri[1025]. La începutul anilor 1920, un avocat berlinez, dr. Max Naumann, fost căpitan de armată, a instituit Liga Evreilor Germani Naţionalişti. Exista, de asemenea, şi o organizaţie evreiască de tineret de dreapta, Kameraden, precum şi Liga Naţională a Veteranilor Evrei din Prima Linie. Dar Naumann a făcut greşeala să încerce să minimalizeze ura lui Hitler faţa de evrei, lăudându-l pentru geniul său politic, care putea să redea Germaniei prosperitatea, şi toţi aceşti evrei împărtăşeau iluzia că puteau trata cu naziştii[1026]. Nu există dovezi că ceva din ceea ce au întreprins ei i-ar fi făcut pe evrei mai populari.

Dificultatea insurmontabilă căreia trebuia să-i facă faţă orice evreu german patriot era însăşi Republica de la Weimar. Se născuse din înfrângere, legată indisolubil de înfrângere, şi în minţile celor mai mulţi germani era asociată cu evreii, fiind numită şi *Judenrepublik*. De la început şi până la sfârşit, a fost o piatră de moară atârnată de gâtul evreilor. Cu toate acestea, evreii nu au jucat decât la început un oarecare rol în politica de la Weimar. Rathenau şi Rudolf Hilferding, ministru de finanţe în 1923 şi 1928, au fost primul şi, respectiv, ultimul dintre politicienii evrei de la Weimar cu oarecare importanţă. Este adevărat că evreii au instrumentat crearea Partidului Comunist German. Dar odată cu afirmarea stalinismului, ei au fost curând daţi jos din eşaloanele superioare ale partidului, exact aşa cum s-a întâmplat şi în Rusia. În 1932, când partidul a intrat în alegeri cu 500 de candidaţi, din care au fost aleşi 100, niciunul dintre aceştia nu era evreu[1027]. Partidul Social Democrat era condus de sindicalişti neevrei din rândul clasei muncitoare, cei mai mulţi dintre ei antipatizându-i făţiş pe stângiştii evrei, pe care-i considerau intelectuali indezirabili din clasa de mijloc. Constituţia Republicii de la Weimar, cu sistemul său de reprezentare proporţională, favoriza puternic partidele extremiste, precum cel nazist, care nu ar fi putut niciodată să ajungă în mod legal la putere, de exemplu, în cadrul sistemului electoral britanic, bazat pe majoritate simplă. Satiricii evrei precum Tucholsky au atacat Republica de la Weimar cu aceeaşi înverşunare ca şi naziştii.

Duşmanii evreilor îi acuzau pe aceştia că furaseră cultura germană,

că o transformaseră într-un lucru nou, străin, pe care ei îl numeau *Kulturbolschewismus* („bolşevism cultural”). Ideea de furt cultural era extrem de puternică şi de periculoasă. Unii scriitori evrei trăseseră un semnal de alarmă în privinţa ei. Kafka spunea că folosirea de către evrei a limbii germane era o „uzurpare a unei proprietăţi străine, care nu fusese dobândită, ci furată, adoptată cu (relativă) repeziciune, rămânând proprietatea altcuiva, chiar dacă nu se poate evidenţia nici cea mai mică greşeală”. Încă înainte de război, Moritz Goldstein avertizase în articolul „Deutsch-juedischer Parnass” („Parnasul germano-iudaic”), din *Kunstwart,* asupra faptului că evreii începeau, prin urmare, să pună stăpânire pe cultura unui popor care le refuza dreptul de a face acest lucru[1028]. Odată cu crearea Republicii de la Weimar, evreii au început să se afirme şi mai mult în viaţa culturală, în primul rând pentru că ideile progresiste care le fuseseră atribuite începeau acum să fie acceptate. Astfel, în 1920, impresionistul Max Liebermann a fost ales primul preşedinte evreu din istoria Academiei Prusace.

Totuşi este greşită ideea că Weimarul a fost martor la o preluare de către evrei a culturii germane. Realitatea e că, în anii 1920, Germania a fost mai bogată în talente decât oricând. Ocupase întotdeauna o poziţie de frunte în domeniul muzicii şi al literaturii, dar acum prelua conducerea şi în domeniul artelor vizuale. Pentru o vreme, Berlinul a devenit capitala culturală a lumii. Antisemiţii urau în mod deosebit Berlinul. Wolfgang Kapp, un proto-Hitler care s-a aflat în fruntea unui puci eşuat în acest oraş, avea drept slogan: „Ce a devenit Berlinul? Un teren de joacă pentru evrei.”[1029] Evreii jucau un rol important în cultura Republicii de la Weimar. Acest fenomen nu ar fi putut să aibă loc fără ei. În anumite domenii, în special în pictură şi arhitectură, contribuţia lor a fost relativ mică. Existau mulţi prozatori evrei, precum Alfred Doeblin, Franz Werfel, Arnold Zweig, Vicki Baum, Lion Feuchtwanger, Alfred Neuman şi Bruno Frank, dar figurile proeminente, ca Thomas Mann, nu erau evrei. Fără îndoială că evreii au avut o contribuţie uriaşă în privinţa scenei muzicale, atât cea germană, cât şi cea mondială. Existau interpreţi extraordinari, unii afirmaţi încă din copilărie, precum Jascha Heifetz şi Vladimir Horowitz, alţii, maeştri consacraţi, ca Artur Schnabel şi Artur Rubinstein. Doi dintre dirijorii de frunte din Berlin, Otto Klemperer şi Bruno Walter, erau evrei. Kurt Weill a compus muzica pentru *Opera de trei parale* a lui Brecht (1928), care în primul an a fost prezentată de peste 4.000 de ori în întreaga Europă. Erau Arnold Schönberg şi şcoala lui, deşi cei doi faimoşi elevi ai săi, Berg şi Webern, nu erau evrei. Dar muzica germană era atât de bogată la acea vreme, încât muzicienii evrei, în ciuda numărului şi a talentului lor, constituiau doar unul dintre elementele sale. Festivalul de la Berlin din 1929 i-a avut oaspeţi

pe Richard Strauss, Toscanini, Casals, George Szell, Cortot, Thibaud, Furtwängler, Bruno Walter, Klemperer şi Gigli. Ce a dovedit acest lucru? Numai faptul că muzica era o artă internaţională, iar berlinezii, nişte oameni norocoşi.

Fără îndoială că succesul enorm al cinematografiei germane în anii ’20 s-a datorat în principal evreilor. În timpul războiului, au fost interzise orice importuri din Marea Britanie, Franţa şi, mai târziu, America. Pentru a umple cele 2.000 de cinematografe germane şi 1.000 de cinematografe austriece, companiile producătoare germane au sărit de la o producţie de 30 de filme în 1913, la una de 250, şase ani mai târziu, pentru ca după război cinematograful german să ajungă să domine Europa. În 1921, a produs 246 de lungmetraje, aproape la fel de multe ca Statele Unite; în 1925, producţia (228) era dublă faţă de cea a Franţei şi a Marii Britanii luate la un loc[1030]. Evreii ocupau un loc de frunte în asigurarea atât a cantităţii, cât şi a calităţii filmelor germane. Scenariul filmului *Cabinetul doctorului Caligari* a fost semnat de Hans Janowitz şi Carl Meyer, avându-l drept producător pe Erich Pommer. *Metropolis* a fost regizat de Fritz Lang. Erau doar două dintre cele mai influente filme. Regizori ca Ernst Lubitsch, Billy Wilder, Max Ophüls şi Alexander Korda, şi actori precum Peter Lorre, Elisabeth Bergner, Pola Negri şi Conrad Veidt făceau parte dintr-o galaxie de talente evreieşti care au creat o epocă de aur a cinematografului german, iar după preluarea puterii de către Hitler, au condus diaspora în Hollywood, Londra şi Paris. Exista, neîndoielnic, un puternic element evreiesc în cinematograful german, atât Lang, cât şi G.W. Pabst fiind fascinaţi de conceptul de golem[1031]. Dar, în totalitatea lui, cinematograful german al anilor ’20 era mai curând sclipitor şi îndrăzneţ, decât angajat politic şi cultural, şi este greu să mai discernem acum care a fost contribuţia lui la paranoia germană în privinţa evreilor.

Sfera în care evreii au exercitat cea mai puternică influenţă a fost însă aceea a teatrului, în special în Berlin. Dramaturgi precum Carl Sternheim, Arthur Schnitzler, Ernst Toller, Erwin Piscator, Walter Hasenclever, Ferenc Molnár şi Carl Zuckmayer, producători influenţi ca Max Reinhardt îşi făceau din când în când apariţia pentru a domina scena, care tindea să urmeze moda stângistă, prorepublicană, şi să şocheze prin cutezanţa experimentalistă şi sexuală. Dar nu era câtuşi de puţin revoluţionară, şi mai curând cosmopolită decât evreiască.

Singura instituţie a Republicii de la Weimar care într-o oarecare măsură se potrivea stereotipului antisemit al *Kulturbolschewism*-ului evreiesc era Institutul pentru Cercetări Sociale din Frankfurt (1923). Teoreticienii acestuia, avându-i în frunte pe Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm şi Franz Neumann, predicau o versiune umanistă a marxismului, în care cultura căpăta o

importanţă mult mai mare decât politica practică. Fără îndoială că activitatea şi operele lor au fost influenţate de atitudinile şi conceptele evreieşti. Îi fascina teoria lui Marx despre alienare. Erau foarte conştienţi de importanţa psihanalizei, încercând pe diferite căi să freudianizeze marxismul. Folosind metode marxiste, au încercat de asemenea să demonstreze că premisele socio-economice determinau ceea ce majoritatea oamenilor considerau a fi noţiuni culturale absolute – o întreprindere extrem de subversivă care, după anii ’50, avea să se dovedească şi influentă. Dar la vremea respectivă, puţini germani auziseră de Şcoala de la Frankfurt ori de Walter Benjamin (1892–1940), unul dintre cei mai străluciţi absolvenţi ai ei, căruia îi venea greu să-şi exprime gândurile în formă tipărită, publicând prea puţin în timpul vieţii, în afară de câteva articole şi eseuri, teza de doctorat, o carte de aforisme şi câteva scrisori adnotate despre dezvoltarea culturii germane. Abia în 1955 Adorno i-a publicat toate scrierile.

W. Benjamin a fost cel mai evreu dintre toţi gânditorii germani moderni, deşi nu urma religia ca atare. Dar, după cum observa prietenul său, strălucitul istoric Gershom Scholem, gândirea sa se concentra asupra a două concepte iudaice de bază: revelaţia – adevărul revelat prin textele sacre – şi mântuirea[1032]. Benjamin căuta întotdeauna forţa mesianică. Înainte de 1914, aceasta era reprezentată de tineret. Benjamin era unul dintre liderii mişcării tinerilor evrei radicali, iniţiată de Gustav Wyneken, dar când Wyneken a adoptat o atitudine patriotică în 1914, Benjamin l-a denunţat. După război, el a căutat forţa mesianică în literatură. Anumite texte remarcabile, spunea el, precum Tora, trebuiau cercetate în amănunt pentru a se găsi cheia mântuirii morale. Benjamin aplica literaturii unul dintre principiile centrale ale Cabalei: cuvintele sunt sacre în acelaşi fel în care cuvintele Torei sunt legate fizic de Dumnezeu. Ca rezultat al relaţiei dintre limbajul divin şi cel omenesc, omului i s-a încredinţat procesul de desăvârşire a creaţiei, lucru pe care-l face în principal prin intermediul cuvintelor şi prin formularea ideilor. Benjamin este cel care a încetăţenit sintagma „omnipotenţa creatoare a limbajului” şi tot el a arătat că textele trebuie explorate pentru a se descoperi în ele nu numai sensul de suprafaţă, ci şi mesajul şi structura aflate la bază[1033]. Prin aceasta, Benjamin se înscria în tradiţia evreiască iraţională şi gnostică, asemenea lui Marx însuşi şi lui Freud, detectând sub poleiala existenţei sensuri profunde, secrete lămuritoare despre viaţă. Ceea ce a aplicat el la început literaturii, iar ulterior şi istoriei, avea să devină în timp o tehnică generală, folosită, de pildă, de Claude Lévi-Strauss în antropologie şi de Noam Chomsky în lingvistică. Gnosticismul este cea mai insidioasă formă de iraţionalism, în special pentru intelectuali, şi acea formă particulară de gnosticism pe care a încercat să o dezvolte

Benjamin s-a preschimbat în structuralism, dovedindu-se o forţă majoră în rândul intelighenţiei din 1950 încoace.

O mare influenţă au avut-o eforturile lui Benjamin de a demonstra manipularea de către clasa conducătoare a istoriei, pentru a-şi perpetua propriile nevoi, iluzii şi amăgiri. Pe măsură ce situaţia devenea tot mai sumbră în anii 1930, Benjamin a căutat să găsească a treia forţă mesianică în propria sa versiune de marxism. Ceea ce el numea „timpul marxist" sau mileniul marxist era alternativa pe care o oferea nesatisfăcătorului proces istoric de reformă. Era important, susţinea el, să „arunci în aer" (una dintre expresiile favorite) din fluxul continuu al istoriei „trecutul încărcat de timpul prezent", iar scopurile Iluminismului şi ale democraţiei sociale să înlocuiască revoluţia; timpul se opreşte în loc – *Stillstand* – atunci când are loc evenimentul revoluţionar, alias evenimentul mesianic. În volumul său *Über den Begriff der Geschichte* (*Despre conceptul de istorie*), Benjamin argumenta că politica nu e doar o feroce luptă fizică de a controla prezentul şi, prin aceasta, viitorul, ci şi o bătălie intelectuală pentru a controla documentele trecutului. După cum spunea el într-o frază surprinzătoare, „nici măcar morţii nu vor scăpa de duşman [fascist] atunci când va ieşi învingător"[1034]. Cele mai multe forme de cunoaştere erau creaţii relativiste, burgheze, şi trebuiau remodelate pentru a putea oferi adevărul proletar sau fără clase. Ironia acestor idei strălucitoare, dar distructive, era aceea că, în vreme ce Benjamin le considera ca reprezentând materialismul istoric ştiinţific, ele erau, în fapt, produsul iraţionalităţii iudaice – se repeta şi în cazul lui povestea cu acei oameni de o spiritualitate exacerbată care, nemaiputând crede în Dumnezeu, caută substitute ingenioase pentru dogmele religioase.

Mai mult chiar, în cazul lui Benjamin respingerea religiei nu era câtuşi de puţin un proces complet. Opera lui este plină de concepte ciudate despre timp şi soartă, chiar şi despre rău şi demoni. Era pierdut şi se simţea pierdut fără un cadru religios. Odată cu venirea la putere a lui Hitler, s-a refugiat la Paris. Acolo, la Café des Deux Magots, şi-a făcut o diagramă a vieţii sale, un labirint fără ieşire, pe care însă a pierdut-o – un lucru caracteristic pentru el[1035]. La sfârşitul anului 1939, a încercat să ajungă în Spania, dar a rămas blocat la graniţă. Unul dintre cei mai buni prieteni ai săi se sinucisese, aşa cum făcuseră Tucholsky şi mulţi alţi intelectuali evrei; în ultima sa fază, Benjamin pare să fi considerat sinuciderea ca o formă de mântuire prin moarte, Mesia-Cristos. S-a sinucis în cele din urmă şi el, fiind înmormântat în cimitirul din Portbou, de unde se vede marea. Dar nimeni nu a fost prezent la înmormântarea propriu-zisă, şi când, în 1940, Hannah Arendt s-a dus acolo ca să-i descopere mormântul, nu mai era nici urmă de el şi n-a mai putut fi identificat – un gest final,

inconştient, de alienare şi confuzie, un memento simbolic al faptului că evreii intelectuali ai noii epoci (după cum am observat deja) erau la fel de pierduţi şi în derivă în vremurile pe care le trăiau ca şi restul omenirii. Dar cu toate că Benjamin s-a dovedit cu timpul cel mai influent dintre toţi inovatorii în domeniul culturii de la Weimar, puţini oameni din Germania auziseră de el.

Oare acuzaţia naţionalistă venită din partea germanilor, anume că evreii erau cei care conduceau cultura de la Weimar, era în întregime doar o teorie a conspiraţiei? Nu întru totul. Evreii erau directori de ziare şi edituri importante. Deşi este adevărat că majoritatea editurilor germane şi a publicaţiilor de mare tiraj din Berlin, München şi Hamburg, precum şi din alte oraşe importante, se găseau în mâinile neevreilor, ziare liberale evreieşti ca *Berliner Tageblatt, Vossische Zeitung* şi *Frankfurter Zeitung* îi aveau drept colaboratori pe cei mai străluciţi critici şi exercitau cea mai mare influenţă culturală. Edituri evreieşti precum Kurt Wolff, Carriers şi S. Fischer se bucurau de un mare prestigiu. O parte însemnată a criticilor de teatru, de artă, muzicali şi literari erau evrei; tot evreii erau cei care administrau galerii de artă şi alte centre de activitate culturală. Păreau să fie stăpâni pe situaţie, să dea tonul şi să lanseze curente, să consacre reputaţii. Puterea lor era confundată cu puterea pe care o deţinea inteligheţia de stânga în totalitatea ei, ceea ce stârnea invidii, frustrări şi furie. Acuzaţia de dictatură culturală evreiască a constituit o armă importantă în campania lui Hitler de creare a unei adevărate dictaturi.

Cu toate acestea, naziştii n-ar fi putut niciodată să dobândească puterea fără Marea Criză economică ce a lovit Germania mai dur decât oricare altă ţară, cu excepţia Statelor Unite. În amândouă ţările, baza valului s-a insinuat în 1932, dar primele semne ale crestei nu s-au arătat decât pe la mijlocul anului 1933. În amândouă, vina pentru şomajul incredibil de ridicat a fost pusă de către electorat pe umerii forţelor politice: Partidul Republican în America, Republica de la Weimar în Germania. În cele două ţări, alegerile au început la două zile distanţă unele de altele, în noiembrie 1932, şi în amândouă rezultatele au dus în cele din urmă la schimbarea regimului. Se poate spune că, într-o oarecare măsură, şansa oarbă şi crudă a jucat un rol în ceea ce s-a întâmplat. Pe 6 ale lunii, electoratul german a dat 33,1% din voturile sale partidului nazist (o scădere totuşi în procentaj faţă de luna iulie). Două zile mai târziu, F.D. Roosevelt câştiga detaşat în America, votul electoratului evreiesc trecând de la preferinţele tradiţionale pentru republicani (şi socialişti) la democraţi într-o proporţie de 85-90%. Aceeaşi furioasă dorinţă de schimbare, care în America a încredinţat puterea în mâinile unui om pe care Hitler l-a identificat rapid cu evreii, a dus în Germania la un impas electoral

care a fost rezolvat pe 30 ianuarie 1933, prin alegerea lui Hitler în funcţia de cancelar.

În acel moment, acapararea puterii de către un regim antisemit în Germania nu era inevitabilă. Dar odată ce Hitler şi-a consolidat dictatura personală şi pe cea a partidului său – pentru care au fost suficiente opt săptămâni în februarie-martie 1933 –, era sigur că va începe un atac sistematic împotriva evreilor. Mai ales scriitorii, artiştii şi intelectualii evrei ştiau că Hitler îi va vâna, aşa că s-au grăbit să părăsească ţara. Drept urmare, Hitler a omorât, de fapt, mai puţini membri ai intelighenţiei evreieşti decât Stalin în Rusia. De fapt, politica nazistă în privinţa evreilor a fost doar o revenire la antisemitismul oficial convenţional. Politica de partid din anii 1920 prevedea ca evreilor să li se retragă cetăţenia germană, inclusiv dreptul de a deţine funcţii şi de a vota; evreii deveneau astfel „oaspeţi", iar cei care intraseră în ţară după 1914 aveau să fie expulzaţi; plutea de asemenea în aer o ameninţare vagă de expropriere a proprietăţilor evreieşti[1036]. Dar în multe dintre discursurile sale, precum şi în *Mein Kampf*, Hitler îi ameninţase pe evrei cu violenţa. Într-o discuţie particulară cu maiorul Josef Hell în 1922, el a mers şi mai departe cu ameninţările. Dacă punea mâna pe putere, „anihilarea evreilor va fi sarcina mea dintâi şi supremă. […] Odată ce ura şi bătălia împotriva evreilor vor fi cu adevărat stârnite, rezistenţa lor va fi foarte iute înfrântă în mod inevitabil. Ei nu se pot apăra şi nimeni nu va sări în apărarea lor". I-a explicat maiorului Hell credinţa lui că toate revoluţiile, aşa cum era a lui, aveau nevoie de un centru al ostilităţii pentru a exprima „sentimentele de ură ale maselor largi". Îl alesese pe evreu nu doar din convingere personală, ci şi din calcule politice raţionale: „Bătălia împotriva evreilor va fi tot atât de populară pe cât va fi de victorioasă". Conversaţia cu Hell este semnificativă pentru că ilustrează dualismul pornirilor antisemite ale lui Hitler, amestecul de scârbă emoţională şi judecată rece. Lui Hell i-a demonstrat nu numai judecata sa raţională, ci şi furia ce-l stăpânea:

> *Voi pune să se ridice spânzurători, în München, de exemplu în Marienplatz, cât de multe se vor putea. Apoi evreii vor fi spânzuraţi, unul după altul, şi vor rămâne spânzuraţi până vor puţi. […] De cum este dezlegat unul, altul îi va lua locul, şi tot aşa, până la dispariţia ultimului evreu din München. Exact acelaşi lucru se va întâmpla şi în celelalte oraşe, până când toată Germania va fi curăţată de ultimul evreu*[1037].

Dualismul lui Hitler avea să se exprime în două forme de violenţă folosite împotriva evreilor: violenţa pogromului, spontană, extrem de emoţională, necontrolată, şi violenţa statului, rece, sistematică, legală şi regulată, exprimată prin legi şi prin puterea poliţiei. Pe măsură ce

Hitler se apropia de funcţia supremă şi se preocupa tot mai mult de tacticile necesare pentru a-şi asigura această funcţie, a împins elementul emoţional în fundal, punând accentul pe cel legal. Unul dintre principalele reproşuri aduse Republicii de la Weimar era anarhia politică a străzii. Iar unul dintre principalele elemente care atrăgeau electoratul german de partea lui Hitler era promisiunea acestuia de a pune capăt anarhiei. Dar Hitler, cu mult înainte de a ajunge în funcţie, mobilizase acele instrumente necesare pentru a exprima ambele aspecte ale personalităţii sale antisemite. Pe de o parte, erau bătăuşii străzilor, oamenii partidului, mai ales Cămăşile Brune (SA), numărând peste 500.000 de membri la sfârşitul lui 1932, care îi băteau în mod frecvent pe evrei în plină stradă şi uneori îi şi asasinau. Pe de altă parte, erau trupele SS de elită, care conduceau forţa poliţienească şi lagărele, administrau elaboratul aparat al violenţei de stat împotriva evreilor.

În cei doisprezece ani în care Hitler a deţinut puterea, dualismul lui s-a manifestat continuu. Către sfârşitul acestei perioade, evreii au ajuns victime atât ale actelor spontane, individuale, de violenţă iraţională, cât şi ale cruzimii de stat, pe o bază industrială, de masă. În primii şase ani, pe timp de pace, a existat o oscilaţie regulată între cele două. Din momentul în care războiul şi-a impus propria întunecime şi tăcere, a doua a devenit treptat predominantă, la o scară enormă. Este adevărat că Hitler era un improvizator, un tactician de geniu, care reacţiona adeseori la evenimente. Adevărat, de asemenea, că scopul persecuţiilor sale a devenit atât de larg şi de variat, încât a căpătat o inerţie proprie. Cu toate acestea, a existat permanent un anume grad decisiv de strategie şi control generale, care izvorau numai şi numai din mintea lui, exprimând natura lui antisemită. Holocaustul a fost plănuit; cel care l-a plănuit a fost Hitler. Este singura concluzie care poate explica tot acest proces terifiant.

La începutul carierei sale, politica antievreiască a lui Hitler a fost restricţionată de doi factori. Trebuia să refacă economia germană cât mai repede cu putinţă. Asta însemna să evite schisma care s-ar fi manifestat în mod inevitabil prin deposedarea de bunuri şi alungarea comunităţii evreilor bogaţi. Dorea o reînarmare cât mai rapid cu putinţă. Ceea ce implica faptul că trebuia să câştige încrederea opiniei internaţionale, prin evitarea scenelor de cruzime în masă. Prin urmare, Hitler a adoptat metodele folosite împotriva evreilor în Spania secolelor al XIV-lea şi al XV-lea. Erau încurajate actele individuale de violenţă, folosite apoi ca pretext pentru introducerea unor măsuri oficiale, legale, împotriva evreilor. Hitler avea propriii agenţi pentru scopurile sale. Joseph Goebbels, şeful propagandei, era echivalentul german al demagogului Vicente Ferrer. Heinrich Himmler, şeful SS-ului, era replica germană a implacabilului

Torquemada, mereu stăpân pe sine. Sub impulsul oratoriei şi al declaraţiilor din presă ale lui Goebbels, curând după ce Hitler a ajuns la putere au început atacurile asupra evreilor, întreprinse de Cămăşile Brune şi de alţi membri ai partidului, boicoturile şi actele de terorism împotriva firmelor deţinute de evrei. Hitler a lăsat să se înţeleagă că dezavua aceste „acte individuale", după cum erau denumite. Dar nu le pedepsea, lăsându-le să atingă apogeul în vara lui 1935. Atunci, într-un discurs important, s-a folosit de ele pentru a justifica introducerea, începând cu 15 septembrie, a Legilor de la Nürnberg, care puneau în aplicare programul nazist original, din 1920, de privare a evreilor de drepturile cetăţeneşti de bază, şi începeau procesul de separare a lor de restul populaţiei, o reîntoarcere la sistemul medieval în forma sa cea mai rea. Cum însă era o întoarcere la un trecut odios, dar familiar, majoritatea evreilor, induşi în eroare (ca şi restul lumii), au fost făcuţi să creadă că sistemul Nürnberg va acorda evreilor un oarecare statut legal, permanent, chiar dacă inferior, în Germania nazistă. Ceea ce au trecut cu toţii cu vederea era avertismentul lui Hitler, din acelaşi discurs, că, dacă această „soluţie separată, laică" nu va izbuti, atunci probabil va fi necesar să se voteze o lege prin care „problema să fie dată în grija Partidului Naţional-Socialist pentru a se aplica Soluţia Finală"[1038]. De fapt, instrumentul pentru această alternativă era deja pregătit. Himmler deschisese primul lagăr de concentrare la Dachau, la numai şapte săptămâni de la venirea la putere a lui Hitler, şi de atunci preluase controlul asupra unui aparat poliţienesc fără egal în afara Rusiei staliniste.

Pe soclul legilor de la Nürnberg se ridica o suprastructură tot mai complexă de regulamente care limitau activităţile evreilor. Până în toamna lui 1938, puterea economică a evreilor a fost complet distrusă. Economia germană era din nou puternică. Peste 200.000 de evrei fugiseră din Germania. Dar Anschluss-ul cu Austria adăugase populaţiei rămase tot atâţia evrei austrieci. Deci „problema evreiască" nu fusese rezolvată, încât Hitler era gata să treacă la etapa următoare: internaţionalizarea ei. Dacă puterea evreilor fusese distrusă în Germania, puterea evreilor din străinătate, şi în special puterea lor de a declanşa război împotriva lui, a devenit o temă recurentă în discursurile lui. Noua dimensiune a fost personalizată în mod dramatic pe 9 noiembrie 1938, când un evreu, Herschel Grynszpan, a ucis un diplomat nazist la Paris. Incidentul i-a oferit lui Hitler pretextul să treacă la următoarea etapă, folosindu-şi tehnica sa dualistă şi pe amândoi agenţii săi. În aceeaşi seară, la o întrunire în München a liderilor nazişti, Goebbels a anunţat că începuseră revoltele de răzbunare împotriva evreilor. La sugestia lui, Hitler hotărâse ca, în cazul în care revoltele se răspândeau, nu trebuiau cu niciun chip descurajate. Ceea ce însemna că partidul trebuia să le organizeze. A

urmat „Noaptea de cristal”. Membrii partidului distrugeau şi jefuiau magazinele deţinute de evrei. S-au trimis bande care incendiau sinagogile. SS-ul a aflat de toate acestea la orele 23.05. Himmler notează: „Ordinul a fost dat de directoratul cu propaganda şi bănuiesc că Goebbels, în dorinţa lui de putere, pe care am observat-o de multă vreme, şi cu lipsa lui de minte, a început toată această acţiune într-un moment în care situaţia politică externă să găsească într-un moment foarte grav. […] Când l-am întrebat pe Führer despre această problemă, am avut impresia ca nu avea cunoştinţă despre aceste evenimente.”[1039] În decurs de două ore, a mobilizat toate forţele de poliţie şi trupele SS, pentru a pune capăt jafurilor şi pentru a băga 20.000 de evrei în lagărele de concentrare.

Nu încape îndoială că Hitler, ale cărui ordine în privinţa chestiunilor importante erau întotdeauna formulate oral, a dat ordine contradictorii lui Goebbels şi lui Himmler. Tipic, de altfel. Dar în acest episod existau deopotrivă un element de confuzie şi o anume chibzuială. A fost folosit, după cum intenţionase Hitler, de altfel, drept pretext ca să se ia măsuri şi mai drastice împotriva evreilor. Au fost învinuiţi de toate acele revolte, fiind amendaţi cu un miliard de mărci (aproximativ 400 de milioane de dolari). Dar cea mai mare parte a acestei sume trebuia suportată de societăţile de asigurări. Consecinţele legale nu au fost puţine. Pretenţiile în instanţă ale evreilor la plata pagubelor au trebuit anulate printr-un decret special dat de Ministerul de Justiţie. Au trebuit anulate şi procesele formulate împotriva a douăzeci şi şase de membri de partid acuzaţi de asasinarea unor evrei. Alţi patru membri, care se făcuseră vinovaţi de violarea unor evreice, au trebuit expulzaţi; a apărut, de asemenea, necesitatea de a se stabili o distincţie clară între delictele „idealiste” şi cele „egoiste”[1040]. Cel mai neliniştitor lucru pentru Hitler era acela că pogromurile nu s-au bucurat de sprijin popular, nu numai în străinătate, ci mai ales în Germania.

Prin urmare, a schimbat tactica. Goebbels şi-a continuat propaganda antisemită, dar nu i s-a mai acordat un rol de executor în violenţele antievreieşti. Această poziţie i-a revenit lui Himmler aproape în întregime. Ca şi înainte, „ultragiul” a fost folosit ca pretext pentru o nouă campanie de măsuri legale împotriva evreilor. De data asta însă, procesul a căpătat o formă extrem de birocratică. Fiecare mişcare era gândită cu atenţie de către oficialităţi cu experienţă, şi nu de către teoreticieni ai partidului, căpătând caracter legal şi sistematic. După cum arată istoricul Raul Hilberg, exegetul Holocaustului, tocmai această birocratizare a strategiei politice a făcut posibilă folosirea ei pe o scară atât de largă, transformând pogromul în genocid.

Tot datorită ei, la un moment sau altul al desfăşurării evenimentelor, aproape fiecare departament al guvernului german şi

un număr mare de civili s-au implicat în activităţi antisemite. Războiul lui Hitler împotriva evreilor a devenit un efort la scară naţională. Pentru a putea fi dusă la îndeplinire această politică, evreii trebuiau mai întâi să fie identificaţi, apoi deposedaţi, apoi concentraţi. Identificarea îi solicita atât pe medici, cât şi pe reprezentanţii Bisericii. Naziştii au descoperit că, în practică, un evreu era greu de definit doar pe bază de criterii rasiale. Trebuiau abordate criterii religioase. Decretul din 11 aprilie 1933, conform căruia evreii erau daţi afară din serviciul public, definea o „persoană care nu are descendenţă ariană" drept cineva cu unul dintre părinţi sau bunici aparţinând religiei iudaice. Dar acest lucru stârnea controverse. În 1935, în cadrul unei conferinţe pe teme medicale ţinute de dr. Wagner, inspector-şef sanitar al partidului, dr. Blome, secretar al Asociaţiei Medicilor Germani, şi dr. Gross, şeful Departamentului pentru politica rasială (*Rassenpolitisches Amt*), au hotărât că cineva care e evreu doar pe sfert putea fi socotit german, dar cineva pe jumătate evreu e evreu, deoarece (a spus Blome) „printre evreii pe jumătate evrei gena evreiască este dominantă". Serviciul public însă nu a acceptat această definiţie. În opinia acestui departament, evreii erau cei pe jumătate evrei din punct de vedere religios ori cei căsătoriţi cu evrei. Şi această opinie s-a impus, deoarece Departamentul serviciului public era cel care scria, în fapt, întreaga legislaţie, inclusiv Legea cetăţeniei în cadrul Reich-ului, din 14 noiembrie 1935. Aproximativ 27 de decrete privitoare la rasă au fost scrise în cadrul Ministerului de Interne de către un fost funcţionar de la vamă, dr. Bernhard Losener, obişnuit să facă deosebiri fine între produsele ce trebuiau vămuite. Cei care doreau să se angajeze în diferite slujbe trebuiau să dovedească fără nicio urmă de îndoială că aveau descendenţă ariană. Un ofiţer SS a fost obligat să aducă dovezi încă din anul 1750, dar chiar şi cel mai umil funcţionăraş guvernamental avea nevoie de şapte documente autentificate. Bisericile, care deţineau singurele certificate de naştere datând dinainte de 1875, au fost atrase în acest proces. Astfel a apărut o nouă profesie, *Sippenforscher*, cercetător familial. A apărut şi o a treia rasă, a evreilor parţiali, aşanumiţii *Mischling*, subdivizată în cei de gradul unu şi cei de gradul doi. S-au înmulţit cererile de reclasificare, sau „eliberare", cum era numită, şi, ca şi în Rusia ţaristă, sistemul a dus repede la tot felul de nepotisme şi corupţie. Un oficial al cancelariei lui Hitler, pe care acesta îl simpatiza, dar care era un *Mischling* de gradul doi, a primit o „eliberare" din partea Führerului, ca un cadou de Crăciun personal, în vreme ce el şi întreaga familie stăteau în jurul bradului de Crăciun, în 1938[1041].

Pe de altă parte, exproprierea evreilor, sau arianizarea, după cum mai era numită, a atras în sistem o secţiune importantă a comunităţii afacerilor. Începând cu august 1935, un comitet de boicot, care îi

includea pe Himmler şi pe Streicher şi avea toate resursele statului în sprijinul său, i-a presat pe evrei să vândă tot şi să reducă preţul de vânzare pentru ca germanii să poată fi ademeniţi să cumpere cât mai repede. Băncile au jucat un rol important, obţinând profit la fiecare stadiu al procesului, în vreme ce mediul de afaceri german a fost chemat să ia parte la Soluţia Finală. Nu era doar o problemă de beneficiu de pe urma legilor ticăloase. Metoda dualistă a lui Hitler era folosită în fiecare etapă. Evreii erau deposedaţi de bunuri atât prin huliganism, cât şi prin lege. IG Farben şi Deutscher Bank au înghiţit Österreichische Kreditanstalt şi filialele sale industriale, după ce unul dintre oamenii săi de la vârf a fost luat la o plimbare cu maşina de către SA şi aruncat din mers, iar altul a fost lovit mortal tot de către SA, în timpul unei percheziţii la domiciliul său. Baronul Louis Rothschild a fost arestat de poliţie şi ţinut ostatic până când familia a fost convinsă să renunţe la toate proprietăţile sale, la un preţ de nimic. Ulterior, Dresdner Bank i-a scris şefului de birou al lui Himmler, mulţumind poliţiei pentru ajutorul dat în coborârea preţului[1042].

Procesul de concentrare a evreilor, care îi izola de restul populaţiei şi îi supunea unui regim complet diferit, implica în acelaşi timp naţiunea în totalitatea ei. Procesul era foarte complicat şi dificil, presupunea o cruzime cu sânge rece din partea a mii şi mii de birocraţi, un proces la fel de nemilos ca asasinarea în sine. Mai mult decât atât, întregul popor german avea cunoştinţă despre ce se întâmpla. Unele reglementări antievreieşti n-au fost publicate în presă. Dar toţi puteau vedea că evreii aveau parte de un tratament diferit şi inferior, în toate aspectele vieţii de zi cu zi. După „Noaptea de cristal”, legile privitoare la relaţiile sexuale şi la căsătorii au devenit extrem de severe şi au fost aplicate cu sălbăticie. Un evreu prins „fraternizând” cu un arian era în mod automat trimis într-un lagăr de concentrare. Şi arianul putea fi trimis într-un asemenea lagăr pentru o „reeducare” de trei luni. În acelaşi noiembrie 1939, evreii au fost daţi afară din toate şcolile, iar trenurile, sălile de aşteptare şi restaurantele au fost segregate. Mutarea evreilor în blocuri separate de cele ale germanilor a început tot atunci. Unele dintre aceste acţiuni concordau cu decretele existente. Altele nu aveau nicio bază. De la început şi până la sfârşit, războiul lui Hitler împotriva evreilor a fost un amestec uluitor de legi şi fărădelegi, de sistem şi violenţă pură. De exemplu, începând cu decembrie 1938, Himmler a redus capacitatea de deplasare a evreilor, venind astfel în sprijinul procesului de concentrare, prin revocarea tuturor permiselor de conducere. Pe măsură ce evreii erau deposedaţi de proprietăţi, se mutau în oraşele mari. Agenţiile evreieşti de ajutor social, sărăcite şi ele, nu mai puteau face faţă. Astfel, ca urmare a decretului din martie 1939, evreii şomeri au fost trimişi la muncă forţată.

Prin urmare, atunci când a început războiul, în septembrie 1939, multe dintre viitoarele orori fuseseră deja prefigurate, iar sistemul care urma să le execute se afla de-acum în stadiul de embrion. Cu toate acestea, războiul a schimbat lucrurile sub două aspecte principale. În primul rând, a modificat accentul care se punea pe justificarea morală a persecutării evreilor, aşa cum o formula Hitler. Raţiunea morală, oricât ar părea de crudă, a constituit un element important în cadrul Holocaustului, deoarece a fost folosit public de Goebbels pentru a asigura consimţământul sau indiferenţa poporului german, iar de Himmler pentru a trezi entuziasmul celor care mânuiau mecanismul represiunii. Până la izbucnirea războiului, argumentul fusese acela că, întrucât evreii comiteau de generaţii întregi fraude împotriva poporului german, nu aveau niciun drept moral asupra proprietăţilor lor, iar măsurile menite a-i deposedă nu erau altceva decât un act de restituţie, averile lor întorcându-se la cel căruia îi aparţineau de fapt – Reich-ul. După izbucnirea războiului, s-a adăugat un argument nou. Hitler insistase întotdeauna că, dacă va izbucni războiul, acesta ar fi opera evreilor care acţionau pe scară internaţională; şi când într-adevăr războiul a izbucnit, i-a considerat pe evrei vinovaţi pentru toate morţile care au urmat. Concluzia implicită în acest argument era că evreii nu aveau niciun drept moral asupra vieţilor lor. Într-adevăr, Hitler spusese cu mai multe ocazii că războiul va precipita o „Soluţie Finală” la „problema evreiască”.

Şi am ajuns la a doua consecinţă a războiului. Experienţa guvernării între 1933 şi 1939 l-a făcut pe Hitler să-şi schimbe optica în privinţa popularităţii antisemitismului. Aţâţarea urii era un lucru util teoretic, dar descoperise că violenţa fizică, pe scară mare, împotriva populaţiei evreieşti în totalitatea ei, nu era acceptată de poporul german, cel puţin pe timp de pace. Totuşi, războiul îşi impunea propriile exigenţe, coborând de asemenea un văl asupra multor activităţi. Oferea contextul necesar în care putea fi comis genocidul. Prin urmare, nici vorbă ca evreii să fi dat naştere războiului, ci Hitler a fost acela care a dorit războiul, pentru a-i putea distruge pe evrei. Şi nu numai pe evreii germani, ci pe evreii din toată Europa, oferind astfel o soluţie internaţională şi finală la ceea ce el susţinuse întotdeauna a fi o problemă internaţională. Nu numai că războiul era necesar, pentru a oferi pretextul şi acoperirea sub care să poată fi comis actul, ci trebuia să includă şi războiul împotriva Poloniei şi Rusiei, pentru a-i da lui Hitler posibilitatea să ajungă la sursa principală a evreimii europene.

Deci, prin deschiderea primei faze a războiului, presiunea exercitată asupra evreilor a crescut considerabil. Începând cu septembrie 1939, au fost obligaţi să nu mai circule pe stradă după ora opt seara. Mişcările lor erau restricţionate în toate zonele în anumite momente, şi în anumite zone în mod permanent. Nu aveau acces în multe

mijloace de transport, cu excepţia anumitor ore neconvenabile, sau chiar tot timpul. Nu aveau voie să aibă telefoane, după care li s-a interzis să le mai folosească; pe cabinele telefonice scria „Accesul evreilor interzis”. Documentele de identitate speciale ale evreilor datau din august 1938, iar odată cu apropierea războiului ele au format baza unor noi sisteme de lipsire de drepturi. Cartelele pentru raţii purtau ştampila „J”, atrăgând după sine alte lipsiri de drepturi. Din decembrie 1939, raţiile pentru evrei au fost reduse, în acelaşi timp impunându-se anumite ore între care evreii îşi puteau face cumpărăturile. Una dintre obsesiile lui Hitler era aceea că Primul Război Mondial fusese pierdut pe frontul de acasă, din pricina crizei de alimente provocate adesea de contrabanda evreiască. Era hotărât ca, de data asta, niciun evreu să nu mănânce mai mult decât era absolut necesar, iar Ministerul Alimentaţiei a jucat un rol major în politica sa antievreiască. Şi într-adevăr, birocraţii din acel departament au luat măsuri tot mai severe, menite, în cele din urmă, să-i flămânzească de moarte pe evrei.

În acelaşi timp, evreii erau obligaţi să muncească până la epuizare. Nu puteau beneficia de regulamentele protectoare ale legilor germane privitoare la muncă. Patronii germani profitau de acest lucru, neplătind evreilor banii de concediu. La începutul anului 1940, toate ajutoarele băneşti acordate evreilor au fost anulate prin lege. În octombrie 1941, un cod al muncii, creat anume pentru evrei, permitea de exemplu patronilor să-i oblige pe băieţii evrei în vârstă de paisprezece ani să muncească ore nelimitate. Evreii nu aveau dreptul la haine de protecţie, căşti şi mănuşi. Din septembrie 1941, toţi evreii, de la vârsta de şase ani în sus, au fost obligaţi să poarte Steaua lui David, neagră pe un fond galben, mare cât palma, având înscris la mijloc cuvântul *Jude* („evreu”). Era un sistem de identificare ce uşura detectarea evreilor care încălcau regulamentele, întreaga naţiune germană fiind astfel transformată într-o forţă poliţienească, participantă la procesul de persecuţie, ceea ce îi demoraliza şi mai mult pe evrei.

Debutul războiului i-a adus lui Hitler jumătate din Polonia şi peste două milioane de evrei polonezi. Mai mult, Polonia era o ţară ocupată, iar Hitler putea face cam tot ce poftea acolo. Din nou a fost aplicat dualismul hitlerist. La început, au avut loc atacuri „spontane”, individuale, deşi la o scară mult mai mare şi mai brutală decât în Germania. Peste cincizeci de evrei au fost omorâţi prin împuşcare într-o sinagogă poloneză. SS-iştii organizau orgii în care îşi biciuiau victimele; la Nasielsk, la începutul anului 1940, 1.600 de evrei au fost biciuiţi o noapte întreagă. Armata germană, care antipatiza trupele SS, a consemnat toate aceste incidente şi unele documente au supravieţuit[1043]. Incidentele violente au dus la necesitatea găsirii unor

soluţii de impunere a „ordinii”, iar acestea, la rândul lor, la persecuţii sistematice.

Astfel, pe 19 septembrie 1939, Hitler a decis să încorporeze cea mai mare parte a Poloniei în teritoriul german, să mute 600.000 de evrei într-un teritoriu polonez denumit „Guvernământul general” (Generalgouvernement) şi să-i izoleze în anumite puncte precise de-a lungul căii ferate. Pentru o mai mare siguranţă, a ordonat ca şi evreii germani să fie mutaţi în aceste locuri, ceea ce a adus în scenă căile ferate germane, Reichsbahn, cu cei 500.000 de funcţionari şi 900.000 de muncitori manuali ai săi. Fără căile ferate, Holocaustul nu ar fi fost posibil. Cu trenurile lor de deportare, numite *Sonderzüge*, şi cu personalul specializat, *Sonderzuggruppe*, care coordona orarele de deportare cu celelalte orare ale războiului, căile ferate au depus eforturi colosale pentru a-i duce pe evrei exact acolo unde doreau trupele SS. Trenurile care transportau evrei aveau prioritate totală. Când în iulie 1942 a fost impusă interdicţia utilizării căilor ferate în oricare alte scopuri – în timpul ofensivei diviziei 266 în Rusia –, trupele SS aveau trenul lor special care transporta zilnic 5.000 de evrei la Treblinka, şi un tren de două ori pe săptămână pentru a duce 5.000 de evrei la Belzec. Chiar şi în momentul culminant al panicii de la Stalingrad, Himmler i-a scris ministrului transporturilor: „Dacă e să rezolv lucrurile cât mai repede cu putinţă, am nevoie de mai multe trenuri pentru transport. […] Ajută-mă să obţin mai multe trenuri!” Ministrul i-a satisfăcut cererea. Studii despre rolul trenurilor arată, poate mai bine decât orice altceva, ce importanţă avea politica antievreiască în schema generală a lui Hitler şi măsura în care populaţia germană obişnuită l-a ajutat să o pună în aplicare[1044].

Odată ce evreii au fost separaţi de restul populaţiei, mobilizaţi şi concentraţi în Guvernământul general, pe care Hitler l-a numit pe 2 octombrie 1940 *ein grosses polnisches Arbeitslager,* „un mare lagăr de muncă polonez”, programul de muncă forţată putea să înceapă cu adevărat. Era prima parte a Soluţiei Finale, a Holocaustului propriu-zis, pentru că munca până la istovirea totală constituia baza de operare a sistemului. Fritz Saukel, şeful Biroului de alocare a forţei de muncă, a dat ordinul ca evreii să fie exploataţi „cât mai mult cu putinţă şi cu cele mai mici costuri posibile”[1045]. Munceau din zori şi până-n seara, şapte zile pe săptămână, îmbrăcaţi în zdrenţe şi hrăniţi cu pâine, zeamă de supă, cartofi şi uneori cu resturi de carne. Prima operaţiune majoră de muncă forţată a avut loc în februarie 1940, pentru construirea unui şanţ antitanc uriaş, de-a lungul noii frontiere răsăritene[1046], după care sistemul s-a răspândit în toate ramurile industriale. Muncitorii puteau fi „comandaţi” prin telefon şi trimişi în vagoane de marfă, precum materiile prime. Astfel, IG Farben a primit 250 de femei olandeze, expediate din Ravensbrück la Dachau, aceleaşi

vagoane de marfă ducând la Dachau 200 de femei poloneze[1047]. Muncitorii-sclavi erau, de obicei, obligaţi să meargă în marş forţat, „trapul Auschwitz", chiar şi când transportau, de exemplu, saci de ciment grei de aproape cincizeci de kilograme. La Mauthausen, în apropiere de Linz, oraşul în care locuise Hitler, unde Himmler a organizat un lagăr de muncă în apropierea carierei de piatră a municipalităţii, muncitorii nu aveau decât hârleţe şi topoare, dar erau obligaţi să transporte bucăţi grele de granit, în sus, pe cele 186 de trepte abrupte şi înguste, din carieră şi până în lagăr. Aveau o speranţă de viaţă între şase săptămâni şi trei luni, ceea ce nu includea decesele provocate de accidente, sinucideri sau pedepse[1048].

Nu există nicio îndoială că munca forţată era o formă de asasinat, şi aşa şi era privită de autorităţile naziste. Cuvintele *Vernichtung durch Arbeit*, „distrugere prin muncă", au fost folosite adesea în discuţiile pe care dr. Georg Thierack, ministrul justiţiei, le-a purtat cu Goebbels şi Himmler pe 14 şi 18 septembrie 1942[1049]. Rudolf Höss, comandant la Auschwitz între mai 1940 şi decembrie 1943, apoi şef de cabinet la sediul Securităţii Centrale, de unde era coordonat întregul program antievreiesc, a mărturisit că, până la sfârşitul anului 1944, 400.000 de sclavi au muncit în industria de armament germană. „În întreprinderi cu condiţii de muncă extrem de severe, în fiecare lună murea o cincime din efectiv, sau, din pricina neputinţei de a munci, erau trimişi de întreprindere înapoi în lagăre, pentru a fi exterminaţi". Deci industria germană a participat de bunăvoie la acest aspect al Soluţiei Finale. Muncitorii nu aveau nume – doar numere tatuate pe trupuri. În caz de deces, conducerea întreprinderii nu trebuia să menţioneze cauza morţii; cerea doar să fie înlocuit. Höss a mărturisit că iniţiativa de a asigura forţa de muncă a sclavilor evrei venea întotdeauna din partea firmei respective: „Lagărele de concentrare nu au oferit niciodată industriei forţă de muncă. Dimpotrivă, prizonierii erau trimişi la firme abia după ce acestea formulau o cerere pentru a li se repartiza [asemenea] prizonieri."[1050] Toate companiile implicate ştiau foarte bine ce se întâmpla. Şi situaţia nu era câtuşi de puţin limitată doar la cadrele de conducere sau la cei direct implicaţi în operaţiunile de folosire a muncii forţate ca atare. Se întreprindeau numeroase vizite în lagăre. În câteva cazuri s-au păstrat chiar şi reacţii scrise. Astfel, un angajat la IG Farben, după ce a vizitat centrul de recrutare a muncii forţate de la Auschwitz, pe 30 iulie 1942, i-a scris unui coleg de la Frankfurt, folosind un ton de ironie glumeaţă adoptat de mulţi germani: „Îţi poţi închipui că rasa evreiască joacă un rol aparte aici. Alimentaţia şi tratamentul de care are parte soiul ăsta de oameni concordă cu scopul nostru. Desigur că arareori se înregistrează creşteri în greutate în rândurile lor. Şi desigur că gloanţele încep să şuiere la cea mai mică încercare de «schimbare a aerului», şi la fel de sigur este

că mulţi au dispărut deja, ca rezultat al «insolaţiilor».”[1051]

Numai că flămânzirea şi epuizarea prin muncă nu erau metode suficient de rapide pentru Hitler. A decis să treacă la asasinarea în masă, în spiritul celor discutate cu maiorul Hell. Sunt rare ordinele semnate de Hitler; cu atât mai rare cele care-i privesc pe evrei. Cea mai lungă scrisoare pe care a scris-o Hitler despre politica evreiască datează din primăvara lui 1933, drept răspuns la o cerere a lui Hindenburg de a-i excepta pe veteranii de război de la aplicarea decretelor antievreieşti[1052]. Dată fiind absenţa ordinelor scrise, s-a susţinut că Soluţia Finală a aparţinut lui Himmler şi că Hitler nu numai că nu a ordonat-o, ci nici măcar nu a ştiut ce se întâmpla[1053]. Un argument care însă nu poate sta în picioare[1054]. Administraţia celui de-al Treilea Reich era adesea haotică, dar principiul său central era destul de clar: toate deciziile-cheie îi aparţineau lui Hitler. Acest fapt se aplica în special politicii privitoare la evrei, care se afla în centrul preocupărilor sale şi reprezenta elementul dinamic al întregii sale cariere. El a fost de departe antisemitul cel mai obsedat şi mai autentic dintre toţi liderii nazişti. Chiar şi Streicher, în opinia lui, s-a lăsat amăgit de evrei: „Îi *idealiza* pe evrei”, insista Hitler în decembrie 1941. „Evreul este mai josnic, mai câinos, mai diabolic decât îşi închipuie Streicher.”[1055] Hitler accepta teoria antisemită a conspiraţiei în forma sa extremă, convins fiind că evreul era rău de la natură, că era într-adevăr încarnarea şi simbolul răului[1056]. În întreaga lui carieră, el a privit „problema evreiască” în termeni apocaliptici şi Holocaustul a fost rezultatul logic al opiniilor sale. Ordinele prin care l-a declanşat au fost date oral, dar erau adesea invocate de Himmler şi de alţii drept argument suprem, folosind expresii consacrate, de genul: „dorinţa Führerului”, „aşa a vrut Führerul”, „cu acordul Führerului”, „acesta este ordinul meu, care este şi al Führerului”.

Data decisivă pentru Soluţia Finală a fost aproape cu certitudine 1 septembrie 1939, când au început ostilităţile. În anul următor, pe 30 ianuarie, Hitler a declarat clar care va fi reacţia lui la război: „Dacă evreimea financiară internaţională din Europa şi din afara ei va reuşi încă o dată să împingă naţiunile într-un alt război mondial, consecinţele nu vor fi bolşevizarea globului şi, prin aceasta, victoria evreimii, ci anihilarea [*Vernichtung*] rasei evreieşti din Europa”. Considera războiul drept licenţa lui pentru genocid şi a declanşat procesul exact în ziua în care a început războiul. Primul program de ucidere experimentală a fost conceput în cancelaria lui Hitler şi ordinul iniţial a fost transmis pe hârtia purtând antetul personal al lui Hitler pe 1 septembrie 1939: se autoriza astfel asasinarea nebunilor incurabili. Programul purta numărul de cod T-4, după adresa cancelariei, Tiergartenstrasse 4, şi de la bun început a avut caracteristicile programului de genocid: implicarea trupelor SS,

eufemism, amăgire. Semnificativ este faptul că primul om desemnat să conducă programul de eutanasiere, SS Obergruppenführer dr. Leonard Contin, a fost concediat când i-a cerut lui Hitler ordine scrise. A fost înlocuit de un alt doctor SS, Philip Boyhaler, care a acceptat şi ordinele transmise oral[1057].

Trupele SS au făcut experimente cu diverse gaze, inclusiv monoxid de carbon şi un pesticid pe bază de cianură, numit Zyklon-B. Prima cameră de gazare a fost amenajată la un centru de asasinare în Brandenburg, la sfârşitul lui 1939. Doctorul lui Hitler, Karl Brandt, a asistat la o asasinare de probă a patru demenţi. După ce l-a informat pe Hitler asupra rezultatelor, acesta a decis să fie folosit doar monoxidul de carbon. Alte cinci centre au fost apoi prevăzute cu echipamentul necesar. Camera de gazare se numea „camera de duşuri", iar victimelor, introduse acolo în grupuri de douăzeci-treizeci, li se spunea că vor face duş. Uşa era închisă ermetic, apoi doctorul de serviciu dădea drumul la gaz. Acelaşi procedeu avea să fie folosit ulterior în lagărele de exterminare în masă. Ca urmare a acestui program, au fost asasinaţi 80.000-100.000 de oameni, dar procesul a fost oprit în august 1941, ca urmare a protestelor formulate de biserici – singura situaţie în care această instituţie l-a împiedicat pe Hitler să ucidă oameni. Dar la acea vreme, procedeul era deja folosit pentru a omorî evreii din lagărele de concentrare, care erau prea bolnavi să fie trimişi la muncă. Astfel că programul de eutanasiere a fost introdus în Soluţia Finală, care a folosit aceleaşi metode, echipamente şi personal experimentat[1058].

Trebuie subliniat faptul că omorârea unui număr mare de evrei a continuat în Polonia pe tot parcursul anului 1940, până în primăvara lui 1941, dar faza de exterminare în masă nu a început cu adevărat decât după ce Hitler a invadat Rusia, pe 22 iunie 1941. Scopul era acela de a distruge conspiraţia iudeo-bolşevică şi de a-i oferi lui Hitler acces la cele cinci milioane de evrei aflaţi sub controlul sovietic. Se foloseau două metode pentru asasinare: unităţi mobile de exterminare şi centre fixe sau lagăre ale morţii. Sistemul mobil de exterminare datează din 22 iulie 1940, când ideea lui Hitler de război total, care implica exterminarea în masă, a fost prezentată pentru prima oară armatei. Într-adevăr, armata a fost profund implicată în Soluţia Finală din momentul în care unităţile SS de exterminare au intrat sub comanda sa din motive tactice. O notă făcută pe 3 martie 1941 în jurnalul de război al generalului Jodl consemnează decizia lui Hitler ca, în apropiata campanie rusă, unităţile poliţieneşti SS să fie plasate în zonele primelor linii de atac ale armatei pentru a „elimina" „inteligheţia iudeo-bolşevică"[1059].

Aşa au luat naştere acele batalioane mobile ale morţii, Einsatzgruppen. Primeau ordine direct de la sediul central al

Securităţii Reich-ului (RHSA), aflat sub comanda lui Reinhard Heydrich, comenzile fiind transmise pe filiera Hitler – Himmler – Heydrich. Au existat patru asemenea batalioane, A, B, C şi D, fiecare format din 500-900 de indivizi, repartizaţi fiecăruia dintre cele patru corpuri de armată care au invadat Rusia. Din rândurile lor făceau parte un număr mare de ofiţeri de grad înalt din cadrul SS-ului, Gestapoului şi poliţiei, incluzând mulţi intelectuali. Otto Ohlendorf, care comanda batalionul D, avea diplome de la trei universităţi şi un doctorat în jurisprudenţă; Ernst Biberstein, unul dintre comandanţii batalionului C, era pastor protestant, teolog şi oficialitate bisericească.

Dintre evreii aflaţi pe teritoriul sovietic, patru milioane locuiau în zone care au nimerit sub tăvălugul armatei germane în 1941–1942. Dintre aceştia, două milioane şi jumătate au fugit înainte să sosească germanii. Din cei rămaşi, 90% erau concentraţi în oraşe, uşurând sarcina Einsatzgruppen de a-i asasina. Batalioanele morţii veneau imediat în urma unităţilor armate, făcând razii în rândul evreilor, înainte ca populaţia oraşului să-şi dea seama ce se întâmplă. În primul val de exterminare, cele patru grupe au raportat la date diferite, între mijlocul lui octombrie şi începutul lui decembrie 1941, că omorâseră 125.000, 45.000, 75.000 şi, respectiv, 55.000 de evrei. Dar mulţi evrei au rămas în regiunile prin care trecuseră armatele, astfel că au fost trimise echipe ale morţii pentru a-i prinde şi a-i omorî. Armata coopera în sensul în care îi preda în mâinile ucigaşilor, şi, pentru a-şi uşura conştiinţele, militarii pretindeau că evreii erau „partizani", sau „guri în plus de hrănit". Uneori chiar armata ucidea evrei. Atât soldaţii, cât şi SS-iştii puneau la cale pogromuri. Evreii nu opuneau aproape nicio rezistenţă. Civilii ruşi cooperau cu germanii, deşi există un document care atestă faptul că un primar local a fost împuşcat pentru că a încercat „să-i ajute pe evrei"[1060]. Grupuri mici de asasini omorau un număr impresionant de evrei. În Riga, un ofiţer şi cei douăzeci şi unu de membri ai unui asemenea grup au omorât 10.600 de evrei, în Kiev, două detaşamente mici din batalionul C al morţii au omorât peste 30.000. Un al doilea val a început la sfârşitul lui 1941 şi a durat pe tot parcursul anului 1942. Peste 900.000 de evrei au murit în acest interval. Majoritatea evreilor erau omorâţi prin împuşcare, în afara oraşelor, la marginea unor şanţuri care se transformau astfel în morminte. În timpul celui de-al doilea val, înaintea asasinatelor erau săpate gropi comune. Ucigaşii îi împuşcau pe evrei în ceafă, aceeaşi metodă fiind folosită şi de poliţia secretă sovietică; alteori era folosită „metoda sardelelor": primul „strat" se întindea pe fundul gropii, fiind omorâţi de sus. Următorul „strat" se întindea peste primul, cu capul la picioare. După ce erau executate cinci sau şase asemenea straturi, groapa era umplută cu pământ.

Unii evrei se ascundeau sub scândurile duşumelelor sau în beciuri.

Erau aruncate grenade asupra lor sau ardeau de vii. Unele tinere evreice îşi ofereau trupurile pentru a rămâne în viaţă; erau folosite noaptea şi omorâte a doua zi dimineaţa. Unii evrei erau doar răniţi, trăind apoi alte câteva ceasuri ori zile. S-au înregistrat şi acte de sadism. Dar şi acte de împotrivire, chiar şi în rândul acestor ucigaşi, la ordinul de a omorî atâţia oameni care nu opuneau niciun fel de rezistenţă; niciun singur membru al acestor grupuri nu a murit în timpul operaţiunilor de asasinare. Himmler a venit doar o singură dată să vadă cum merg lucrurile, fiind martor la uciderea a 100 de evrei la mijlocul lui august 1941. Există un document în acest sens. Himmler nu a fost în stare să se uite atunci când se trăgea. Comandantul chiar i-a reproşat: „Reichsführer, ăştia au fost numai o sută". Himmler: „Şi cei vrei să spui cu asta?" „Priviţi în ochii bărbaţilor din acest *Kommando*. Cât sunt de cutremuraţi! Oamenii ăştia sunt terminaţi pentru tot restul vieţii lor. Ce fel de adepţi pregătim noi aici? Ori nevrotici, ori sălbatici". Atunci Himmler le-a ţinut un discurs, cerându-le să se supună „Legii morale supreme a partidului"[1061].

Pentru a scăpa de orice contact personal între ucigaşi şi victimele asasinate, grupurile morţii au încercat alte metode. Folosirea dinamitei s-a dovedit dezastruoasă. Atunci au introdus camioanele de gazare mobilă, şi fiecare batalion a primit câte două. Între timp, operaţiunilor de exterminare mobilă li s-au adăugat centrele fixe, lagărele morţii. Au fost amenajate şase: la Chełmno şi Auschwitz pe teritoriile poloneze încorporate Reich-ului; la Treblinka, Sobibor, Majdanek şi Belzec, în Guvernământul general polonez. Într-un anume sens, termenul de „lagăr al morţii", ca o categorie aparte, induce în eroare. Existau 1.634 de lagăre de concentrare şi sateliţii lor, şi mai mult de 900 de lagăre de muncă[1062]. Toate erau lagăre ale morţii, deoarece un număr enorm de evrei au murit în ele, prin înfometare, muncă epuizantă sau prin execuţie pentru tot felul de abateri minore, sau adeseori fără niciun motiv anume. Dar aceste şase lagăre au fost în mod deliberat concepute sau reamenajate pentru masacrare la scară industrială.

Pe cât se pare, Hitler a dat ordinul de exterminare în masă în centrele fixe în iunie 1941, în acelaşi timp cu intrarea în acţiune a unităţilor mobile de exterminare. Dar, după cum am văzut, deja aveau loc asasinări masive prin gazare; iar în martie 1941, Himmler îi dăduse deja ordine lui Höss, comandant la Auschwitz, să lărgească lagărul tocmai în acest scop. Fusese ales acest lagăr, i-a spus Himmler, pentru că avea acces direct la calea ferată şi era izolat de zonele locuite de populaţie. La scurtă vreme după aceea, Himmler l-a instruit pe Odilo Globocnik, şeful poliţiei SS din Lublin, să construiască lagărul de la Majdanek; această oficialitate a devenit şeful reţelei de

exterminare care includea alte două lagăre, Belzec şi Sobibor. Iată care era lanţul transmiterii ordinelor: ordinele lui Hitler erau transmise prin Himmler, iar de la acesta la comandanţii lagărelor individuale. Dar Hermann Göring, responsabil cu Planul Cvadrienal, era implicat administrativ în asigurarea cooperării diferitelor organe birocratice ale statului. Acesta este un aspect important, arătând că, în vreme ce agentul executiv al Holocaustului era SS-ul, crima în întregul ei reprezenta un efort naţional care implica întreaga ierarhie a guvernului german, forţele sale armate, industria şi partidul. După cum s-a exprimat Hilberg, „Cooperarea acestor ierarhii era completă, încât putem într-adevăr vorbi de fuziunea lor într-o maşinărie de distrugere”[1063].

Göring l-a însărcinat cu rolul de coordonator pe Heydrich – care, ca şef al RSHA şi şef al Siguranţei, reprezenta joncţiunea dintre partid şi stat – şi pe 31 iulie 1941 i-a trimis un ordin scris:

> *Suplimentar, pe lângă sarcina ce v-a fost încredinţată prin decretul din 24 ianuarie 1939, anume de a rezolva problema evreiască prin emigrare şi evacuare în cel mai favorabil mod cu putinţă, date fiind condiţiile prezente, vă însărcinez prin prezenta să faceţi toate pregătirile necesare cu privire la aspectele organizatorice, materiale şi financiare în vederea soluţiei totale la problema evreiască, în sfera de influenţă germană în Europa. Cât despre competenţele celorlalte organizaţii centrale care sunt afectate prin prezenta, urmează să fie implicate şi acestea*[1064].

La rândul său, Heydrich i-a transmis ordinele lui Adolf Eichmann, persoana oficială din cadrul RSHA responsabilă cu „problemele evreieşti şi cele legate de evacuare”. El răspundea administrativ de Holocaust, deşi Himmler exercita funcţii operaţionale prin intermediul comandanţilor de lagăre aflaţi în subordinea sa. Eichmann a fost cel care a întocmit ordinul din 31 iulie 1941 semnat de Göring. Dar în acelaşi timp, Hitler i-a mai dat un ordin oral lui Heydrich, care l-a transmis mai departe lui Eichmann: „Tocmai am venit de la Reichsführer: Führerul a ordonat anihilarea fizică a evreilor.”[1065]

Construirea maşinăriei de ucidere în masă a continuat în vara şi toamna lui 1941. Doi civili din Hamburg au venit la Auschwitz să arate personalului de acolo cum se întrebuinţa gazul Zyklon-B, metoda de ucidere preferată în acel lagăr. În septembrie, a fost executată prima gazare, în Auschwitz, Blocul II, asupra a 250 de evrei spitalizaţi şi 600 de prizonieri ruşi. Aceeaşi activitate a început la Birkenau, cel mai important centru de asasinare de la Auschwitz. Lucrările de construcţie a noilor lagăre s-au încheiat mai întâi la Chełmno, lângă Łódź, care a şi început să funcţioneze pe 8 decembrie 1941, folosind gaze de eşapament de la camioane. A doua zi urma să aibă loc o

conferinţă RSHA pe tema exterminării, la o vilă din Wannsee, o suburbie a Berlinului. Dar a fost amânată din pricina evenimentelor de la Pearl Harbor; ea a avut loc abia pe 20 ianuarie 1942. La acea dată, se simţea o notă de nelinişte în rândul oficialităţilor naziste. Supravieţuirea Rusiei şi intrarea Americii în război i-au convins probabil pe mulţi dintre ei că Germania s-ar fi putut să nu-l câştige. Conferinţa avea să reafirme obiectivul Soluţiei Finale şi să coordoneze mijloacele pentru a o duce la îndeplinire. A urmat prânzul şi, în timp ce chelnerii serveau coniacul, câţiva dintre cei prezenţi şi-au manifestat nerăbdarea ca lucrurile să demareze cât mai repede. Din acest moment, exigenţele Holocaustului au căpătat prioritate chiar şi în detrimentul efortului de război, reflectând hotărârea lui Hitler ca, indiferent de rezultatul războiului, evreii europeni să nu-i supravieţuiască.

Conferinţa de la Wannsee a fost urmată de acţiuni rapide. Belzec a devenit operaţional luna următoare. Construcţia lagărului Sobibor a început în martie. Tot atunci, Majdanek şi Treblinka au fost preschimbate în centre ale morţii. După un briefing al lui Globocnik, care răspundea de lagărele din Guvernământul general, Goebbels nota pe 27 martie 1942: „O pedeapsă barbară se abate asupra evreilor. […] Profeţia pe care a făcut-o Führerul în legătură cu ei, anume că au provocat un nou război mondial, începe să se adeverească într-un mod dintre cele mai cumplite.”[1066]

Numai că asemenea gânduri Goebbels le mărturisea doar jurnalului său. În cadrul ordinelor propriu-zise, chiar şi pentru un cerc restrâns, genocidul era invariabil descris în cod eufemistic. Heydrich a vorbit în termeni codificaţi chiar şi la conferinţa de la Wannsee. Toţi evreii, spunea el, „trebuiau evacuaţi spre est”, aşezaţi în coloane de muncă. Cei mai mulţi vor „dispărea prin declin natural”, dar nucleul dur, capabil să refacă evreimea, va fi „tratat ca atare”. Această ultimă expresie, însemnând „ucişi”, era deja familiară din rapoartele întocmite de Einsatzgruppen. Existau multe eufemisme oficiale pentru „ucidere”, folosite de cei implicaţi direct în operaţiuni şi, bineînţeles, de alte mii şi mii din afara cercului lor: măsuri ale Siguranţei, acţiuni speciale, tratament special, mutări spre est, recolonizare, tratament potrivit, curăţare, acţiuni de curăţare majoră, destinaţi măsurilor speciale, eliminare, soluţie, eliberare, terminare, migrare, rătăcire, rătăciţi, dispăruţi.

Se considera că era nevoie de eufemisme chiar şi printre ucigaşii în masă, pentru a reduce cât mai mult orice tentaţie de a reflecta asupra enormităţii actelor pe care le comiteau. În ţările Europei existau în jur de 8.861.800 de evrei care se aflau direct ori indirect sub control nazist. Conform calculelor, naziştii au omorât 5.933.900 dintre ei, sau 67%. În Polonia, care avea de departe cea mai numeroasă populaţie

evreiască, 3.300.000, au fost omorâţi 90% dintre evrei. Acelaşi procentaj a fost atins în statele baltice, Germania şi Austria, şi peste 70% au fost omorâţi în Protectoratul Boemiei, Slovacia, Grecia şi Olanda. Mai mult de 50% dintre evrei au fost omorâţi în Rusia Albă, Ucraina, Belgia, Iugoslavia, România38 şi Norvegia[1067]. Cele şase mari lagăre de exterminare au reprezentat zona principală de asasinare, ucigând peste două milioane la Auschwitz, 1.380.000 la Majdanek, 800.000 la Treblinka, 600.000 la Belzec, 340.000 la Chełmno şi 250.000 la Sobibor. Viteza cu care ucideau camerele de gazare era înspăimântătoare. Treblinka avea zece asemenea camere, în fiecare încăpând deodată 200 de oameni. Höss se lăuda că la Auschwitz fiecare cameră putea primi 2.000 de persoane. Folosind cristale de gaz Zyklon-B, cele cinci camere de la Auschwitz puteau omorî 60.000 de bărbaţi, femei şi copii în douăzeci şi patru de ore. Tot Höss pretindea că a omorât 400.000 de evrei unguri (dar şi alte grupuri) în vara lui 1944 şi că, în total, „cel puţin" 2.500.000 de fiinţe umane (evrei şi neevrei) au fost gazaţi şi incineraţi la Auschwitz, plus încă o jumătate de milion care au murit de foame şi boli. Timp de multe luni în 1942, 1943 şi 1944, naziştii omorau în fiecare săptămână, cu sânge rece, peste 100.000 de oameni, mai ales evrei[1068].

Faptul că în Europa civilizată au putut avea loc atrocităţi la o asemenea scară, chiar dacă în vreme de război şi în spatele ecranului protector al armatei germane, a ridicat o serie de întrebări în legătură cu comportamentul poporului german, al aliaţilor lor, al asociaţilor şi simpatizanţilor lor, în legătură cu britanicii şi americanii, şi nu în ultimul rând cu evreii înşişi. Să-i examinăm pe fiecare pe rând.

Poporul german avea cunoştinţă de genocid şi l-a acceptat în mod tacit. Numai trupele SS numărau 900.000 de germani, plus alţi 1.200.000 care lucrau într-un fel sau altul la căile ferate. O mărturie involuntară în acest sens au fost trenurile. Majoritatea germanilor cunoşteau semnificaţia lungilor trenuri încărcate până la refuz, care uruiau la orele întunericului, şi în acest sens s-a păstrat consemnată o remarcă: „Afurisiţii ăia de evrei nu ne lasă nici măcar să dormim noaptea!"[1069] Germanii au fost cei care au beneficiat de pe urma exterminărilor. Mii şi mii de ceasuri de mână bărbăteşti şi femeieşti, stilouri şi pixuri, furate de la victime, au fost distribuite soldaţilor; într-o perioadă de şase săptămâni, 222.269 de seturi de haine bărbăteşti, costume şi lenjerie, 192.652 de seturi de haine femeieşti şi 99.922 de seturi de haine pentru copii, strânse de la cei gazaţi la Auschwitz, au fost distribuite pe frontul intern al Germaniei[1070]. Cei care primeau aceste obiecte ştiau în mare de unde proveneau. Dar nu au protestat aproape deloc împotriva a ceea ce li se întâmpla evreilor şi nici nu au făcut mare lucru ca să-i ajute să scape. Au existat însă şi excepţii. În Berlin, în chiar inima imperiului lui Hitler, mai multe mii

dintre cei 160.000 de evrei care locuiau în oraş au reuşit să scape ascunzându-se în subteran, adică devenind „submarine”. Fiecare caz de acest gen a necesitat complicitatea şi ajutorul germanilor neevrei[1071]. Un asemenea exemplu a fost savantul Hans Hirschel, care a devenit „submarin” în februarie 1942. S-a mutat în apartamentul amantei lui, contesa Maria von Maltzan, cumnata feldmareşalului Walter von Reichenau, un nazist înfocat. Ea a inventat pentru el o ladă-pat, cu găuri pentru aer, prin care putea respira. În fiecare zi îi punea înăuntru un pahar cu apă proaspătă şi o pastilă contra tusei. Într-o zi, când s-a întors acasă, contesa i-a auzit pe Hirschel şi pe un alt „submarin”, Willy Buschoff, cântând cât îi ţinea gura: „Ascultă, Israel, Domnul Dumnezeul nostru, Dumnezeu este unul.”[1072]

Austriecii au fost mai răi decât germanii. Rolul pe care l-au jucat în Holocaust a fost cu totul disproporţionat în raport cu numărul populaţiei. Nu numai Hitler, ci şi Eichmann şi Ernst Kaltenbrunner, şeful Gestapoului, erau austrieci. În Olanda, cei care au condus operaţiunile de exterminare a evreilor au fost doi austrieci, Arthur Seyss-Inquart şi Hanns Rauter. În Iugoslavia, din cei 5.090 de criminali de război, 2.499 erau austrieci. Tot austriecii s-au evidenţiat în mod deosebit în batalioanele mobile ale morţii. O treime din unităţile SS de exterminare erau austrieci. Austriecii au comandat patru din cele şase principale lagăre ale morţii şi au omorât aproape jumătate din cele şase milioane de victime evreieşti[1073]. Austriecii erau mult mai pătimaşi în antisemitismul lor decât germanii. Menashe Mautner, veteran invalid din Primul Război Mondial, cu un picior de lemn, a căzut pe un trotuar acoperit de gheaţă din Viena şi a zăcut acolo timp de trei ore, cerând în zadar ajutor trecătorilor. Îl refuzau când îi vedeau steaua galbenă[1074].

Românii nu s-au dovedit mai buni decât austriecii; au fost chiar mai răi în anumite privinţe. În România antebelică, trăiau 757.000 de evrei. Guvernul român l-a urmat pe Hitler pas cu pas în politica sa antievreiască, cu mult mai puţină eficienţă, dar mult mai îndârjit. Începând cu august 1940, legile i-au deposedat pe evrei de toate bunurile lor şi i-au făcut să-şi piardă slujbele, supunându-i la muncă forţată neplătită. Au avut loc şi pogromuri – în ianuarie 1941, 17039 de evrei au fost ucişi în Bucureşti. Românii au jucat un rol major în invadarea Rusiei, care, pentru ei, era de asemenea un război împotriva evreilor. În Basarabia au omorât 200.000 de evrei. Evreii erau îngrămădiţi în camioane pentru vite, fără mâncare sau apă, şi erau mutaţi dintr-un loc în altul, fără vreo destinaţie anume. Sau erau dezbrăcaţi de haine şi duşi în marş forţat, unii goi puşcă, alţii înveliţi în ziare. Trupele române, care conlucrau cu Einsatzgruppe D în sudul Rusiei, i-au revoltat până şi pe germani prin cruzimea lor şi din pricina faptului că nu îngropau cadavrele. Pe 23 octombrie 1941,

românii au comis un masacru general în rândul evreilor din Odessa, după ce o mină le-a distrus cartierul general al armatei. A doua zi, au mânat cu forţa grupuri mari de evrei în patru depozite uriaşe, i-au stropit cu benzină şi le-au dat foc; între 20.000 şi 30.000 de evrei au murit arşi de vii. Cu acordul german, au tăiat provincia Transnistria din teritoriul Ucrainei, aceasta fiind contribuţia lor la Soluţia Finală. Au creat astfel o zonă de exterminare unde au fost ucişi 217.757 de evrei (aproximativ 130.000 din Rusia, 87.757 din România), românii înşişi ucigând 138.957 de evrei[1075]. După germani şi austrieci, românii au fost cei mai mari ucigaşi de evrei. Erau înclinaţi mai degrabă să folosească bătaia şi tortura sau să violeze, ofiţerii fiind mai cumpliţi decât bărbaţii simpli, ei alegându-le pe cele mai drăguţe evreice tinere pentru orgii. Erau şi mai venali. După ce îi ucideau pe evrei, vindeau ţăranilor locali cadavrele, pentru ca aceştia să le ia hainele. Se arătau dispuşi să vândă chiar şi evrei vii, dacă sumele pe care le primeau îi satisfăceau. Dar din 1944, dându-şi seama că Aliaţii vor câştiga, atitudinea lor a devenit mai puţin belicoasă[1076].

Şi în Franţa exista un curent de opinie destul de semnificativ, care dorea să ia parte activă la Soluţia Finală a lui Hitler. Era format din cei care nu iertaseră niciodată victoria dreyfusiştilor în 1906 şi ura lor faţă de evrei era acum potenţată şi de guvernul format din Frontul Popular al lui Blum, ajuns la putere în 1936. Ca şi în Germania, antisemiţii includeau un număr mare de intelectuali, în special scriitori. Printre ei era şi un doctor, F.L. Destouches, care scria sub pseudonimul Céline. Diatriba sa antisemită, *Bagatelles pour un massacre* (1937), publicată sub numele lui adevărat, a avut o influenţă considerabilă imediat înainte de război şi în timpul lui, căci susţinea că Franţa era deja o ţară ocupată (şi violată, ca o femeie) de evrei şi că o invazie hitleristă ar fi o eliberare. Această carte a readus la suprafaţă o convingere adânc înrădăcinată, şi anume că englezii încheiaseră o alianţă nelegiuită cu evreii, în scopul de a distruge Franţa. În timpul cazului Dreyfus, expresia „Oh Yes", pronunţată cu un exagerat accent englezesc, era un strigăt de război antisemit, iar în *Bagatelle* Céline înşiră sloganurile conspiraţiei mondiale anglo-iudaice: *„Taratboum! Di! Yie! By gosh! Vive le roi! Vivent les Lloyds! Vive Tahure! Vive la Cité! Vive Madame Simpson! Vive la Bible! Bordel de Dieu! Le monde est un lupanar juif!"*[1077] Existau nu mai puţin de zece organizaţii politice antisemite în Franţa, unele dintre ele fondate de guvernul nazist, care cereau anihilarea evreilor. Din fericire, nu au putut cădea de acord asupra unei politici comune. Dar a venit şi clipa lor, când guvernul de la Vichy a adoptat o politică antisemită. Darquier de Pellepoix, care întemeiase Rassemblement Anti-Juif de France (Adunarea Antievreiască din Franţa) în 1938, a devenit Commissaire Général aux Questions Juives (Comisar general în problema evreiască) în mai

1942[1078]. Majoritatea francezilor au refuzat să colaboreze cu politica Soluţiei Finale, dar cei care totuşi au făcut-o s-au arătat mai entuziaşti decât germanii. Astfel a reuşit Hitler să omoare 90.000 (26%) dintre evreii francezi, şi din cei 75.000 de deportaţi din Franţa, cu ajutorul autorităţilor franceze, numai 2.500 au supravieţuit[1079]. Antisemitismul francez din timpul războiului conţinea într-o măsură semnificativă un element de ură personală. În 1940, autorităţile germane şi cele de la Vichy au primit între trei şi cinci milioane de scrisori anonime ce denunţau persoane individuale (şi nu toţi erau evrei)[1080].

Aliatul italian s-a dovedit mai puţin dispus să coopereze cu Hitler. De la sfârşitul statelor papale, comunitatea evreiască din Italia devenise una dintre cele mai bine integrate din Europa. După cum i-a spus regele Victor Emmanuel III lui Herzl (1904): „Evreii pot ocupa orice poziţie, şi o şi fac […] pentru noi, evreii sunt italieni desăvârşiţi.”[1081] Comunitatea din Italia era şi una dintre cele mai vechi din lume. Lui Benito Mussolini îi plăcea să spună în glumă că evreii „au fost cei care au făcut rost de haine după violarea Sabinelor”. Din rândul evreilor au fost aleşi doi prim-miniştri; evreii ocupau catedrele universitare într-un număr disproporţionat de mare, dar la fel de numeroşi erau generalii şi amiralii evrei[1082]. Mussolini însuşi a oscilat toată viaţa între filosemitism şi antisemitism. Un grup de evrei l-a convins să intervină în Primul Război Mondial, momentul cel mai critic din viaţa lui, când s-a rupt de internaţionalismul marxist şi a devenit un naţional-socialist. Cinci evrei s-au numărat printre fondatorii *Fasci di combattimento* în 1919, evreii dovedindu-se deosebit de activi în fiecare sector al mişcării fasciste. Articolul savant despre antisemitism publicat în *Fascist Encyclopaedia* a fost scris de un exeget evreu. Atât biograful lui Mussolini, Margharita Sarfatti, cât şi ministrul său de finanţe, Guido Jung, erau evrei. Când Hitler a preluat puterea, Mussolini s-a erijat în protectorul european al evreilor, Stefan Zweig salutându-l cu „*wunderbar* (minunatul) Mussolini”[1083].

Din momentul în care Il Duce a fost prins în mrejele lui Hitler, latura sa antisemită a devenit dominantă, dar nu avea rădăcini emoţionale adânci. În Partidul Fascist şi guvern exista o extremă antisemită bine definită, dar era mult mai puţin virulentă decât regimul de la Vichy şi, din cât se pare, nu s-a bucurat câtuşi de puţin de sprijin popular. Ca răspuns la presiunile exercitate de Germania, Italia a introdus legi rasiale în 1938, iar când a izbucnit războiul, evreii au fost internaţi în lagăre. Dar abia după capitularea Italiei în 1943, când jumătate din ţară a intrat sub controlul militar german, a putut Himmler să o atragă în aplicarea Soluţiei Finale. Pe 24 septembrie, el a trimis instrucţiuni şefului trupelor SS de la Roma, Herbert Kappler, aflat sub comanda sa, ca toţi evreii, indiferent de vârstă sau sex, să fie strânşi la un loc şi expediaţi în Germania. Dar

ambasadorul german la Roma, a cărui amantă italiană ascundea, cu acordul lui, o familie de evrei în casa ei, nu a cooperat în executarea ordinului, iar comandantul militar, feldmareşalul Kesselring, a spus că avea nevoie de evrei ca să construiască fortificaţii. Kappler s-a folosit de acest ordin ca să şantajeze comunitatea evreiască. A urmat o scenă sumbră, medievală, în ambasada germană, unde el i-a convocat pe cei doi lideri ai comunităţii, Dante Almansi şi Ugo Foa, cerând ca în treizeci şi şase de ore să i se aducă 50 de kilograme de aur, altfel 200 de evrei aveau să fie omorâţi. Cei doi bărbaţi au cerut să li se îngăduie să plătească în lire, dar Kappler a rânjit: „Pot să tipăresc oricâţi bani poftesc". Aurul a fost predat la Gestapo în patru zile. Papa Pius XII s-a oferit să doneze cantitatea necesară, dar deja se strânsese destul, cu ajutorul contribuţiei multor neevrei, în special din partea preoţilor parohiilor. O pierdere mult mai gravă au constituit-o nepreţuitele volume *Judaica* din biblioteca comunităţii, care au ajuns să sporească în final colecţia privată a lui Alfred Rosenberg.

Himmler, care voia evrei vii pentru a-i ucide, şi nu comori, s-a înfuriat pe Kappler, drept care l-a trimis pe Theodor Dannecker, expertul său în depistarea evreilor, împreună cu o echipă formată din 44 de ucigaşi SS, să organizeze o *Judenaktion;* pusese la cale acţiuni asemănătoare şi în Paris şi Sofia. Ambasadorul german la Vatican l-a avertizat pe papă, care a ordonat preoţimii din Roma să deschidă sanctuarele. Vaticanul a adăpostit 477 de evrei, şi alţi 4.238 şi-au găsit refugiu în mânăstiri. Raidul a eşuat. „Secţiunea antisemită a populaţiei nu a fost văzută nicăieri în timpul acţiunii", a raportat Kappler, „ci doar o masă de oameni care, în unele cazuri, a încercat să taie calea poliţiei pentru a nu ajunge la evrei". A reuşit totuşi să pună mâna pe 1.007 evrei care au fost trimişi direct la Auschwitz, dintre care nu au mai supravieţuit decât şaisprezece[1084]. S-au făcut razii şi în alte oraşe italiene, împiedicate şi acestea, în mare măsură, de către populaţia locală. Unul dintre cei mai importanţi supravieţuitori a fost Bernard Berenson, un extraordinar erudit, descendent dintr-o familie de rabini lituanieni care, într-o eră laică, devenise autoritatea mondială supremă în materie de pictură italiană renascentistă. Poliţia locală l-a îndemnat să fugă, folosind o întrebare codificată: *„Dottore*, germanii doresc să vină la vila dumneavoastră, dar nu cunoaştem exact adresa. Vreţi să ne spuneţi cum să ajungem mâine-dimineaţă?" Italienii l-au ţinut ascuns de-a lungul întregii ocupaţii naziste[1085].

În alte state europene, SS-iştii au primit prea puţin ajutor. Dar asta nu a însemnat în mod necesar că evreii nu au fost trimişi în lagăre. În Grecia ocupată, fără niciun ajutor local, n-au supravieţuit decât 2.000 de evrei din străvechea comunitatea evreiască din Salonic, care număra 60.000 de suflete. În Belgia, în ciuda rezistenţei locale, au fost omorâţi 40.000 din cei 65.000 de evrei, vestitul cartier al comerţului

cu diamante din Anvers fiind aproape depopulat. Eforturile depuse de trupele SS în Olanda au fost deosebit de îndârjite şi nemiloase şi, deşi olandezii au mers până acolo încât au declarat grevă generală în apărarea evreilor, pierderile de vieţi omeneşti s-au ridicat la 105.000 dintr-o comunitate de 140.000. Finlandezii, aliaţii Germaniei, au refuzat să-i predea pe cei 2.000 de evrei ai lor. Danezii au reuşit să trimită pe calea apei în Suedia aproape întreaga comunitate de 5.000 de evrei. Pe de altă parte, marea evreime ungară, ultima care a fost sacrificată, a suferit pierderi grele: 21.747 au fost asasinaţi în Ungaria, 596.260 au fost deportaţi, numai 116.500 dintre aceştia supravieţuind[1086].

Asasinarea în masă a evreilor unguri a avut loc într-un moment în care Aliaţii deţineau superioritatea aeriană şi avansau cu rapiditate, ceea ce a făcut să se pună întrebarea: oare forţele aliate ar fi putut salva în mod efectiv evreimea europeană? Ruşii au fost cei mai aproape de Holocaust, dar n-au arătat nici cea mai mică dorinţă să-i ajute în vreun fel pe evrei. Dimpotrivă. Raoul Wallenberg, diplomatul şi filantropul suedez care a încercat să salveze vieţile evreilor din Budapesta, a dispărut fără urmă când Armata Roşie a ajuns acolo, suedezilor oferindu-li-se doar această explicaţie: „S-au luat măsuri de către autorităţile militare sovietice de protejare a domnului Raoul Wallenberg şi a bunurilor sale". N-a mai fost văzut niciodată[1087].

Guvernele britanic şi american simpatizau teoretic cu evreii, dar în practică erau îngroziţi de orice politică agresiv proevreiască, pentru a nu-l provoca pe Hitler să-i expulzeze în masă pe evrei, pe care guvernele respective se vor fi simţit apoi obligate moral să-i absoarbă. Pentru nazişti, emigrarea reprezenta întotdeauna un element al Soluţiei Finale, şi deşi balanţa dovezilor pare să indice faptul că Hitler era hotărât mai degrabă să-i ucidă pe evrei decât să-i exporte, era în stare să-şi modifice politica pentru a-i deconcerta pe Aliaţi, dacă aceştia îi ofereau ocazia. Goebbels nota în jurnalul său pe 13 decembrie 1942: „Cred că atât britanicii, cât şi americanii sunt fericiţi că exterminăm lepădăturile astea de evrei". Ceea ce nu era adevărat. Dar niciuna dintre puteri nu era pregătită să salveze vieţile evreilor acceptând un număr mare de refugiaţi. Dintre toate puterile europene importante, Marea Britanie era cea mai puţin antisemită în anii 1930. Mişcarea Cămăşilor Negre, fondată de sir Oswald Mosley în 1932, a fost un eşec, şi nu în ultimul rând pentru că i-a atacat pe evrei. Cu toate acestea, guvernul se temea că emigrarea în masă a evreilor ar provoca o răspândire a antisemitismului. Nu era pregătit nici să dea înapoi în privinţa restricţiilor de imigrare din 1939 stabilite în Cartea Albă pentru Palestina. Winston Churchill, sionist dintotdeauna, era în favoarea acceptării unui număr mai mare de evrei. Dar ministrul său de externe, Anthony Eden, era de părere că deschiderea Palestinei ar

atrage după sine îndepărtarea tuturor aliaţilor arabi ai Marii Britanii din acea regiune şi i-ar distruge poziţia militară în Orientul Mijlociu. Când rabi Stephen Wise, liderul comunităţii evreieşti din New York, i-a cerut la Washington (27 martie 1943) să sprijine o petiţie anglo-americană adresată lui Hitler, de a-i lăsa pe evrei să părăsească Europa ocupată, Eden i-a spus că ideea era „fantastic de imposibilă". În particular însă, a mărturisit: „Hitler ar putea să accepte o asemenea ofertă din partea noastră."[1088] Ministerul de Externe se împotrivea primirii evreilor şi refuza chiar şi cererile formulate de evrei în acest sens: „O cantitate disproporţionată de timp al ministerului este pierdută cu problemele acestor evrei plângăreţi", a declarat un demnitar de rang înalt[1089].

Desigur că Statele Unite ar fi putut primi foarte mulţi refugiaţi evrei. În realitate, în perioada războiului nu au fost primiţi decât 21.000, 10% din numărul îngăduit conform legii cotelor privind imigrarea. Motivul îl constituia ostilitatea publică. Toate grupările patriotice, de la American Legion (Legiunea Americană) la Veterans of Foreign Wars (Veteranii Războaielor de peste Graniţă), au cerut interdicţia totală a imigrării. S-a manifestat mai mult antisemitism în timpul războiului decât oricând în istoria poporului american. În anii 1938–1945, sondajele de opinie indicau că 35-40% din populaţie ar fi sprijinit legi antievreieşti. În 1942, conform aceloraşi sondaje, evreii erau consideraţi o ameninţare mult mai mare decât oricare alt grup etnic, după japonezi şi germani. În 1942–1944, de exemplu, fiecare sinagogă de pe Washington Heights din New York a fost pângărită[1090]. Începând din mai 1942, s-au transmis informaţii despre programul de exterminare, atunci când Alianţa Muncitorilor Evrei Polonezi a trimis rapoarte documentate celor doi membri evrei ai Comitetului Naţional Polonez, cu sediul la Londra. Cuprindeau descrieri ale camioanelor de gazare din Chełmno şi cifra de 700.000 de evrei care fuseseră deja exterminaţi. *Boston Globe* titra: „Mass Murders of Jews in Poland Pass 700,000 Mark" („Asasinarea în masă a evreilor din Polonia depăşeşte pragul de 700.000"), dar materialul era îngropat în pagina 12. *New York Times* califica veştile drept „poate cel mai mare masacru din istorie", însă textul nu era mai mult decât o notiţă[1091]. În general, ştirile despre Holocaust erau puţine şi tindeau să se piardă în avalanşa generală de poveşti de groază despre război. În acelaşi timp însă, în America se manifesta o mare rezistenţă în a accepta realitatea Holocaustului, chiar şi atunci când armata americană a pătruns în zonele lagărelor de concentrare. Reporterul ziarului *Nation,* James Agee, a refuzat să urmărească filmele despre atrocităţi, denunţându-le drept propagandă. Soldaţii se înfuriau când cei de acasă refuzau să creadă ceea ce văzuseră ei sau chiar să se uite la fotografiile lor[1092].

Un obstacol major în calea oricărei acţiuni era însuşi F.D. Roosevelt.

Era în acelaşi timp uşor antisemit, dar şi prost informat. Când s-a pus această problemă la Conferinţa de la Casablanca, el a vorbit despre „reproşurile uşor de înţeles pe care le aduceau germanii evreilor din Germania, anume că în timp ce aceştia reprezentau o mică parte din populaţie, peste 50% dintre avocaţii, doctorii, profesorii de şcoală şi profesorii de colegiu din Germania erau evrei" (procentele reale fiind 16,3, 10,9, 2,6 şi 0,5%)[1093]. Roosevelt părea să se fi ghidat doar după considerente de politică internă. Oricum, obţinuse 90% din voturile electoratului evreiesc şi nu simţea niciun imbold să acţioneze în vreun fel. Chiar şi după ce i-au fost puse la dispoziţie toate documentele cu privire la exterminarea sistematică, preşedintele nu a întreprins nimic timp de paisprezece luni. În aprilie 1943, în insulele Bermude a avut loc, cu întârziere, o conferinţă anglo-americană pe această temă, dar Roosevelt nu a manifestat niciun interes pentru ea, iar conferinţa s-a încheiat cu concluzia că nu se putea face nimic semnificativ în această privinţă. Ba dimpotrivă, el a avertizat în mod explicit „să nu se facă demersuri pe lângă Hitler pentru eliberarea potenţialilor refugiaţi"[1094]. În cele din urmă, s-a instituit un Comitet al Refugiaţilor de Război. Guvernul a acordat un sprijin modest, 90% dintre fonduri provenind din surse evreieşti. Dar tot s-a izbutit să se salveze 200.000 de evrei, plus 20.000 de neevrei.

Problema bombardării camerelor de gazare a fost pusă la începutul verii lui 1944, în timpul exterminării evreilor unguri. În special Churchill s-a îngrozit de ceea ce se întâmpla şi era nerăbdător să acţioneze. Exterminarea, spunea el, „este poate cea mai mare şi mai cumplită crimă comisă vreodată în întreaga istorie mondială". Pe 7 iulie 1944, l-a instruit pe Eden: „Obţine tot ce poţi cu Forţele Aeriene şi invocă-mă pe mine dacă este necesar."[1095] Era posibilă organizarea unei operaţiuni. O rafinărie aflată la 75 de kilometri de Auschwitz a fost atacată de nu mai puţin de zece ori între 7 iulie şi 20 noiembrie 1944 (dată la care Holocaustul se încheiase şi Himmler ordonase distrugerea maşinăriei de exterminare). Pe 20 august, escadrila 127 Flying Fortresses a bombardat regiunea fabricii de la Auschwitz, aflată la mai puţin de 8 kilometri la răsărit de camerele de gazare[1096]. Nu se poate dovedi dacă bombardamentele ar fi putut salva vieţile evreilor. SS-iştii se încăpăţânau cu fanatism să-i omoare pe evrei, indiferent de obstacolele fizice şi militare. Merita totuşi încercat. Dar Churchill era singurul care sprijinea cu adevărat o asemenea acţiune, în ambele guverne. Forţele aeriene din ambele ţări detestau operaţiunile militare care nu erau îndreptate împotriva distrugerii forţelor duşmane sau a potenţialului de război. Ministerul de Război al Statelor Unite a respins planul, fără măcar să examineze fezabilitatea lui.

Ajungem astfel la un aspect dur şi extrem de important. Refuzul de a repartiza forţe militare pentru o operaţiune specială de salvare a

evreilor concorda cu politica de război generală. Ambele guverne au decis, cu acordul comunităţilor evreieşti respective, că înfrângerea rapidă şi totală a lui Hitler era cel mai bun mijloc de a-i ajuta pe evrei. Acesta este unul dintre motivele pentru care puternica şi numeroasa comunitate evreiască din America a acordat prea puţină atenţie problemei bombardamentelor. Dar din momentul în care s-a acceptat ideea că obiectivul prioritar era câştigarea războiului, Soluţia Finală a trebuit privită în această perspectivă. Cât despre efortul de război nazist, acesta a fost de la început şi până la sfârşit o rană pe care Germania şi-a provocat-o singură. De partea germană, i se opuneau atât şefii din armată, cât şi cei din industrie, care priveau războiul din punct de vedere raţional. Ocupa mii şi mii de cadre militare. Adeseori, paraliza sistemul feroviar, chiar şi în timpul bătăliilor critice. Mai presus de orice, provocase deja moartea a peste trei milioane de muncitori productivi. Mulţi dintre aceştia erau calificaţi, iar muncitorii evrei implicaţi în război, ştiind ce soartă îi putea aştepta, încercau cu disperare să se facă indispensabili efortului de război. Există multe dovezi care demonstrează că toţi acei germani angajaţi în producţie au încercat din răsputeri să-şi păstreze personalul de origine evreiască; pentru a cita doar unul dintre numeroasele exemple, organizatorul fabricilor ce produceau pentru front în Rusia ocupată raporta:

> *Problema găsirii de directori specialişti era aproape de nerezolvat. Aproape toţi foştii proprietari erau evrei. Toate întreprinderile fuseseră preluate de statul sovietic. Comisarii bolşevici dispăruseră. Administratorii ucraineni erau incompetenţi, nedemni de încredere şi total pasivi. […] Adevăraţii specialişti şi adevăratele inteligenţe sunt evreii, majoritatea foşti proprietari ori ingineri. […] îşi dau toată silinţa ca să producă pe cât posibil mai mult, până acum aproape fără să fie plătiţi, dar desigur în încercarea de a deveni indispensabili*[1097].

Fireşte însă că aceşti evrei au fost omorâţi. Prin urmare, Holocaustul a fost unul dintre factorii care au făcut ca Hitler să piardă războiul. Guvernele britanic şi american cunoşteau acest lucru. Ceea ce nu au evaluat ele în suficientă măsură era faptul că principalul beneficiar militar de pe urma Holocaustului era Armata Roşie, iar supremul beneficiar politic avea să fie imperiul sovietic[1098].

Calculele aliate ar fi putut fi diferite dacă evreii ar fi organizat o mişcare de rezistenţă. Dar aşa ceva nu s-a întâmplat. Motive erau destule. Evreii fuseseră persecutaţi timp de un mileniu şi jumătate şi învăţaseră din lunga lor experienţă că rezistenţa mai curând costă vieţi decât le salvează. Istoria, teologia, folclorul lor, structura lor socială, chiar şi vocabularul lor i-au învăţat să negocieze, să plătească, să pledeze, să protesteze, dar nu să lupte. În plus, comunităţile

evreieşti, mai ales cele din Europa răsăriteană, au slăbit din pricina generaţiilor întregi de imigrări în masă. Cei mai ambiţioşi au plecat în America. Cei mai energici, aventuroşi, dar mai ales cei mai militanţi au plecat în Palestina. Această secătuire de tot ceea ce era mai bun şi mai inteligent a continuat până la începutul războiului şi chiar şi în timpul lui. Jabotinski prezisese războiul. Dar grupările evreieşti îmbrăcate în uniforme, antrenate şi chiar înarmate din Polonia erau menite nu să i se opună lui Hitler, ci să-i ajute pe evrei să ajungă în Palestina. Când a izbucnit războiul, Menahem Begin, de exemplu, escorta un grup de 1.000 de emigranţi ilegali peste frontiera românească, în drumul lor spre Orientul Mijlociu. Deci şi el a plecat[1099]. Firesc, de altfel. Evreii luptători voiau să opună rezistenţă în Eretz Israel, unde aveau o şansă, nu în Europa, unde totul era pierdut.

Marea masă de evrei care au rămas în Europa, majoritatea dintre ei evrei religioşi, au fost amăgiţi şi s-au amăgit singuri. Istoria lor le spunea că toate persecuţiile, oricât de crude, aveau un sfârşit, că toţi opresorii, oricât de duri, formulau pretenţii care-şi aveau şi ele limitele lor în cele din urmă şi care puteau fi satisfăcute. Strategia lor era întotdeauna îndreptată spre salvarea „celor rămaşi". Timp de patru mii de ani, evreii nu se confruntaseră niciodată şi nu-şi imaginaseră un adversar care să pretindă nu o parte sau toată averea lor, ci totul; nu câteva vieţi, sau chiar multe vieţi, ci pe toate, până la cel de pe urmă copil. Cine-şi putea închipui un asemenea monstru? Evreii, spre deosebire de creştini, nu credeau că diavolul putea lua formă umană.

Naziştii, tocmai pentru a minimaliza posibilitatea oricărei rezistenţe, se foloseau fără milă de sociologia şi psihologia evreilor. În Germania au exploatat comunităţile – *Gemeinde* – evreieşti din fiecare oraş, asociaţiile provinciale – *Landesverbände* – din fiecare regiune, şi pe cea la nivel naţional – *Reichsvereinigung* –, pentru a determina oficialităţile evreieşti să întreprindă ele însele toate acţiunile pregătitoare pentru Soluţia Finală: să pregătească listele nominale, să raporteze decesele şi naşterile, să transmită noile regulamente, să deschidă conturi bancare speciale pentru Gestapo, să-i concentreze pe evrei în anumite blocuri speciale şi să pregătească hărţile pentru deportare. Acesta a fost modelul valabil pentru toate consiliile evreieşti în ţările ocupate, lucru care, în mod inconştient, i-a ajutat pe nazişti să promoveze Soluţia Finală. Au fost organizate aproximativ o mie de *Judenrate*, cuprinzând 10.000 de oameni. Ele erau formate în special din organisme congregaţionale religioase de dinainte de război – *kehilot*. În zonele ocupate de sovietici, cei mai curajoşi lideri comunitari fuseseră împuşcaţi până la ultimul, încă înainte de sosirea germanilor. Germanii se foloseau de *Judenrate* pentru a-i depista pe realii sau potenţialii provocatori şi a-i omorî pe loc. Astfel că liderii

evrei aveau tendinţa să fie prevenitori, temători şi linguşitori. Naziştii i-au folosit la început ca să-i deposedeze pe evrei de toate obiectele valoroase pe care le aveau, apoi pentru a organiza grupurile de evrei sortiţi muncii forţate şi deportării spre centrele de exterminare. În schimbul acestor servicii, liderii evrei primeau privilegii şi putere asupra conaţionalilor lor[1100].

Sistemul şi-a arătat faţa sa cea mai hidoasă şi mai cumplită în marile ghetouri din Polonia, în special în Łódź şi Varşovia. În ghetoul din Łódź se îngrămădeau 200.000 de evrei, cu o densitate medie de 5,8 persoane pe cameră. Era un centru de exterminare în sine, deoarece 45.000 au murit acolo din pricina bolilor şi a foametei. Ghetoul din Varşovia număra nu mai puţin de 445.000 de evrei, cu o densitate medie de 7,2 pe cameră; 83.000 au murit de foamete şi boli în mai puţin de douăzeci de luni. Evreii erau concentraţi în ghetouri, apoi scoşi din ele şi înghesuiţi în trenurile morţii. În interiorul lor, ghetourile erau tiranii în miniatură, conduse de indivizi de genul lui Haim Mordehai Rumkowski, dictatorul nemilos al ghetoului din Łódź, care chiar şi-a tipărit profilul pe timbre. Puterea lor se sprijinea pe forţe poliţieneşti neînarmate, formate din evrei (2.000 în ghetoul din Varşovia), supravegheate de poliţia poloneză, şi toţi supra-supravegheaţi de forţele înarmate de securitate germane Sip (securitatea politică) şi de SS. Ghetourile nu erau chiar necivilizate. Serviciile publice evreieşti se achitau cât puteau de îndatoririle lor din puţinele resurse existente. În secret erau organizate *ieşivoturi*. În ghetourile din Varşovia, Łódź, Vilnius şi Kovno existau chiar şi orchestre, deşi în mod oficial li se permitea să interpreteze doar piese muzicale compuse de evrei. Clandestin se tipăreau şi se distribuiau ziare. Conformându-se modelului instituţiilor de tip medieval, ghetoul din Łódź avea chiar şi o cronografie[1101]. Dar germanii nu se îndoiseră nicio clipă de rostul ghetourilor şi al autorităţilor evreieşti din cadrul lor. Întâi, trebuiau să contribuie atât cât puteau la efortul de război (în ghetoul din Łódź existau 117 mici fabrici de război, în Białystok – 20) iar apoi, când se primeau ordinele pentru deportarea în lagăre, trebuiau să asigure desfăşurarea în cea mai deplină ordine a acestui proces.

Pentru a reduce cât mai mult orice tendinţă de rezistenţă, germanii au minţit în fiecare stadiu al procesului, dând tot felul de explicaţii complicate, menite să inducă în eroare. Susţineau de fiecare dată că deportările se făceau în diferite tabere de muncă. Tipăreau ilustrate cu timbre din Waldsee, pe care cei aflaţi în lagăr erau obligaţi să le trimită acasă cu texte de genul: „Eu sunt bine. Muncesc şi sunt sănătos”. În drum spre Treblinka, au construit un simulacru de staţie, cu o casă de bilete, cu un orologiu pictat de mână şi o pancartă pe care scria: „Tranzit spre Białystok”. Camerele morţii, deghizate în

încăperi pentru duş, purtau semnul Crucii Roşii pe uşi. Uneori, SS-iştii alcătuiau orchestre dintre cei aflaţi în lagăr, care să cânte în vreme ce evreii erau duşi spre „duşuri”. Simulacrul era păstrat până în ultima clipă. Un bilet găsit în haina unei victime conţine următorul mesaj: „Am ajuns aici după o călătorie lungă şi la intrare este o pancartă cu «Baie publică». Oamenii primesc săpun şi prosop. Cine ştie ce vor să ne facă?”[1102] La Belzec, pe 18 august 1942, un expert SS în dezinfectante, Kurt Gerstein, l-a auzit pe un ofiţer psalmodiind în timp ce bărbaţi, femei şi copii în pielea goală erau împinşi în camerele morţii: „Nu vi se va face niciun rău. Doar respiraţi adânc şi vă va întări plămânii. E o metodă să prevenim bolile contagioase. Este un dezinfectant bun.”[1103]

Amăgirile de genul acesta aveau efect pentru că evreii doreau să fie amăgiţi. Aveau nevoie de speranţă. SS-iştii ştiau să alimenteze zvonurile din ghetou, anume că era nevoie de numai o parte dintre evrei pentru deportare, iar liderilor evreilor le vindeau cu succes informaţia că o cooperare cât mai strânsă mărea considerabil şansele de supravieţuire. Evreii din ghetou refuzau să creadă în existenţa lagărelor de exterminare. Când doi tineri evrei au scăpat de la Chełmno la începutul anului 1942 şi au descris ce au văzut acolo, s-a zis că experienţele pe care le avuseseră le tulburaseră minţile, drept care declaraţiile lor nu au ajuns în presa clandestină. Abia în aprilie, când rapoarte primite de la Belzec au confirmat povestea din Chełmno, evreii din Varşovia au început să creadă în maşinăria de război. În iulie, şeful ghetoului din Varşovia, Adam Czerniaków, dându-şi seama că nu-i putea salva nici măcar pe copii, a luat cianură, lăsând în urmă un bilet: „Sunt neputincios. Inima mea este grea de tristeţe şi compasiune. Nu mai pot îndura. Gestul meu va dovedi tuturor ceea ce trebuie făcut.”[1104] Dar chiar şi în acel stadiu, mulţi evrei se agăţau de speranţa că numai unii vor muri. Jacob Gens, şeful ghetoului din Vilnius, a spus la o adunare publică: „Când mi se cere să dau o mie de evrei, îi dau. Căci dacă nu dăm noi evrei dintre ai noştri, vin germanii şi îi iau cu forţa. Şi atunci vor lua nu o mie, ci multe mii. Dacă le dau câteva sute, salvez o mie. Dacă dau o mie, salvez zece mii.”[1105]

Educaţia religioasă a evreilor tindea să încurajeze pasivitatea. Evreii hasidici erau cei mai dispuşi să îşi accepte soarta drept voinţa lui Dumnezeu. „Viaţa ta va fi mereu în primejdie înaintea ochilor tăi; vei tremura ziua şi noaptea şi nu vei fi sigur de viaţa ta”, citau ei din Biblie[1106]. Urcau în trenurile morţii înveliţi în şalurile de rugăciune, recitând psalmi. Credeau în martiriu întru gloria lui Dumnezeu. Dacă prin şansă ori milostivenia lui Dumnezeu le era cruţată viaţa, atunci vedeau în asta un miracol. În timpul Holocaustului, a apărut o întreagă colecţie de poveşti hasidice despre cruţarea miraculoasă a

vieţilor individuale[1107]. Un lider al comunităţii observa: „Cei cu adevărat pioşi au devenit încă şi mai pioşi, căci văd mâna lui Dumnezeu în toate cele”. Un membru al *Sonderkommando*-ului evreiesc – un comando care curăţa camerele morţii de la Auschwitz după gazare – a declarat că a văzut un grup de evrei pioşi din Ungaria şi Polonia care, după ce reuşiseră să facă rost de nişte coniac, cântau şi dansau în faţa intrării în camerele de gazare, deoarece ştiau că urmau să-l întâlnească pe Mesia. Alţii, evrei mai puţin religioşi, găseau şi ei bucurie şi acceptare a voinţei lui Dumnezeu în toată oroarea pe care o trăiau. Jurnalele într-adevăr remarcabile pe care le-a ţinut la Auschwitz o evreică din Olanda, Etty Hillesum, arată că tradiţia lui Iov a continuat să trăiască în Holocaust: „Uneori, când stau în vreun colţ al lagărului, cu picioarele lipite de ţărâna Ta, cu ochii ridicaţi la tăriile Tale, lacrimi îmi curg pe obraji, lacrimi […] de recunoştinţă.”[1108]

Pe măsură ce se goleau ghetourile, unii evrei au luat, în sfârşit, hotărârea să lupte, deşi divizările politice au întârziat conceperea unui plan comun. În Varşovia, sub pretextul construirii unor adăposturi antiaeriene, evreii au săpat nişte tuneluri legate de sistemul de canalizare. Erau conduşi de un tânăr de douăzeci şi patru de ani, Mordechaj Anielewicz, care a recrutat 750 de luptători şi împreună au reuşit să pună mâna pe nouă mitraliere, cincizeci şi nouă de pistoale şi câteva grenade. Naziştii au decis să distrugă ghetoul pe 19 aprilie 1943, folosind trupele Waffen-SS. Nu mai rămăseseră decât 60.000 de evrei acolo. În lupta disperată care a urmat, în special în subteran, şaisprezece germani au fost omorâţi, iar optzeci şi patru au fost răniţi. Anielewicz a fost omorât pe 8 mai, dar ceilalţi au mai rezistat încă nouă zile, timp în care mai multe mii de evrei au murit sub dărâmături. Nici măcar unele ţări europene, cu armate bine echipate, nu rezistaseră atâtea zile în faţa naziştilor[1109].

Chiar în cadrul Auschwitz-ului a avut loc o revoltă, pe 7 octombrie 1944. Evreii care lucrau într-o uzină Krupp au adus clandestin explozibil în lagăr; nişte prizonieri de război ruşi care se pricepeau la asemenea lucruri au transformat materialul în grenade şi bombe. Revolta în sine a fost condusă de *Sonderkommando*-urile de la Crematoriile III şi IV. Au izbutit să arunce în aer Crematoriul III şi să omoare trei SS-işti. Aproape 250 de evrei au fost masacraţi de către gardieni, dar 27 au scăpat. Patru tinere evreice care introduseseră explozibilul în lagăr au fost torturate timp de câteva săptămâni, dar n-au scos un singur cuvânt. Roza Robota, care a murit sub tortură, a lăsat un ultim mesaj: „Fiţi puternici şi viteji”. Două dintre ele au supravieţuit torturilor, dar au fost spânzurate în faţa tuturor femeilor din Auschwitz, una strigând „Răzbunare!” înainte să moară[1110].

Dar, de regulă, nu se manifesta niciun fel de rezistenţă, în nicio

etapă a procesului de exterminare. Germanii loveau întotdeauna pe neaşteptate, cu o forţă copleşitoare. Evreii amuţeau de groază şi neajutorare. „Ghetoul era înconjurat de un detaşament SS numeros", scria un martor ocular la Dubno (Ucraina),

> *şi aproape de trei ori pe atâtea miliţii ucrainene. Apoi erau aprinse marile arcuri luminoase dinăuntrul şi din jurul ghetoului. […] Oamenii erau împinşi afară cu o asemenea grabă, încât copiii mici din pătuţuri rămâneau în urmă. Pe stradă, femeile strigau după copiii lor, iar copiii după părinţii lor. Asta nu-i împiedica pe SS-işti să-i împingă pe oameni de-a lungul drumului în pas de alergare şi să-i lovească, până ajungeau la trenurile de marfă. Erau umplute maşini după maşini, iar ţipetele femeilor şi ale copiilor şi plesnetele bicelor şi rafalele mitralierelor răsunau fără încetare*[1111].

Mulţi evrei au murit în trenuri, iar când acestea soseau la destinaţie, cei rămaşi în viaţă erau împinşi direct în camerele de gazare. Kurt Gerstein a văzut la Auschwitz, într-o dimineaţă de august din 1942, cum a sosit un tren plin cu 6.700 de evrei. La sosire, 1.450 erau deja morţi. A văzut 200 de ucraineni, înarmaţi cu bice de piele, deschizând vagoanele de marfă, ordonându-le celor vii să coboare şi biciuindu-i până cădeau jos. Megafoanele urlau la ei să se dezbrace. Capetele femeilor erau rase cu brutalitate. Apoi, întregul transport, toţi goi puşcă, a fost mânat spre camerele de gazare, despre care li s-a spus că erau „băi de dezinfectare"[1112]. Nimeni nu avea nicio clipă şansa să se opună. Tot ce puteau să facă era să smulgă în grabă ghemotoacele de dolari pe care le cususeră în haine, pentru ca naziştii să nu îi poată folosi – ultimul şi singurul lor gest de protest[1113].

Niciun evreu nu a fost cruţat în apocalipsa lui Hitler. Lagărul Theresienstadt din Cehoslovacia, plin de bătrâni, era ţinut în viaţă pentru a păstra aparenţa că evreii erau doar „recolonizaţi" în alte regiuni. În acest lagăr erau trimişi aşa-numiţii evrei privilegiaţi, deţinători ai Crucii de Fier sau ai altor decoraţii şi mai valoroase, precum şi 50% dintre veteranii invalizi de război. Dar, dintre cei 141.184 trimişi acolo, doar 16.832 mai erau vii când au sosit trupele aliate pe 9 mai 1945; mai mult de 88.000, bătrâni şi oameni în putere deopotrivă, fuseseră gazaţi[1114]. Niciun evreu nu era îndeajuns de bătrân ca să fie cruţat. După Anschluss, Freud, bătrân şi bolnav de cancer, a fost răscumpărat din mâinile naziştilor de prietenii lui, care l-au dus în Anglia. Nimănui nu i-a trecut prin minte, nici măcar lui, că cele patru surori mai în vârstă ale sale, rămase la Viena, se aflau în pericol. Dar şi ele au căzut în plasa nazistă; Adolfine, în vârstă de optzeci şi unu de ani, a fost ucisă la Theresienstadt, Pauline, de optzeci, şi Marie, de optzeci şi doi, la Treblinka, iar Rosa, de optzeci şi patru, la Auschwitz.

Niciun evreu nu era prea tânăr pentru a fi cruţat de moarte. Toate femeile care soseau în lagărele morţii erau rase în cap, părul lor fiind împachetat şi trimis în Germania. Dacă vreun sugar deranja în timpul rasului, un gardian îi zdrobea pur şi simplu capul de zid. Un martor a declarat în cadrul procesului de la Nürnberg: „Numai cei care au văzut asemenea lucruri cu propriii ochi vor crede cu câtă plăcere comiteau germanii aceste operaţiuni; cât de bucuroşi erau când reuşeau să omoare un copil din numai trei sau patru lovituri; cu câtă satisfacţie împingeau cadavrul în braţele mamei!”[1115] La Treblinka, majoritatea copiilor erau luaţi de la mamele lor imediat după sosire, erau omorâţi şi aruncaţi în şanţ, laolaltă cu invalizii şi ologii. Uneori, vaiete palide puteau fi auzite dinspre şanţul păzit de gardieni cu banderole de Crucea Roşie pe braţe, locul fiind cunoscut drept infirmerie.

Zdrobirea capetelor copiilor arată măsura în care persista dualismul violenţei antisemite, cu procedee de ucidere secrete şi ştiinţifice, alături de acte de cruzime indescriptibile, neaşteptate, spontane. Evreii mureau în toate felurile posibile cunoscute de umanitatea depravată. La cariera de la Mauthausen, un evreu italian cu voce bună a fost pus să stea în vârful unei stânci pregătite pentru dinamitare, iar în timp ce el cânta *Ave Maria* a fost dinamitat. Sute de evrei olandezi erau forţaţi să sară în braţele morţii de pe stânca ce domina cariera, cunoscută sub numele de Zidul Paraşutistului[1116]. Mii de evrei au fost biciuiţi până la moarte pentru delicte minore comise în lagăr: pentru că au păstrat o monedă sau un inel de căsătorie, pentru că nu au desprins însemnul iudaic de pe hainele celor ucişi, pentru că deţineau o bucată de pâine obţinută de la brutăria din afara împrejmuirii, pentru că beau apă fără a primi încuviinţarea, pentru că fumau, pentru că nu salutau aşa cum trebuia. Au existat şi cazuri de decapitare. Kurt Franz, comandant adjunct la Treblinka, ţinea o haită de câini fioroşi folosiţi pentru a-i omorî prin sfâşiere pe evrei. Uneori, gardienii omorau cu tot ce le cădea în mână. Un martor ocular de la Belzec a depus mărturie despre un „băiat foarte tânăr” care tocmai sosise în lagăr:

> *Era un exemplu minunat de sănătate, forţă şi tinereţe. Am fost surprinşi de veselia lui. S-a uitat în jur şi a spus aproape fericit: «A scăpat vreodată cineva de-aici?» A fost de-ajuns. Unul dintre gardieni l-a auzit şi băiatul a fost torturat până a murit. A fost dezbrăcat în pielea goală şi agăţat cu capul în jos de spânzurătoare; a rămas agăţat aşa timp de trei ore. Era vânjos şi încă foarte viu. L-au dat jos, l-au întins pe pământ şi i-au înfundat cu beţele nisip pe gât până a murit*[1117].

În cele din urmă, când Reich-ul a început să se clatine şi mai întâi Himmler, apoi comandanţii săi de lagăre au început să piardă

controlul, aspectul ştiinţific al Soluţiei Finale a fost abandonat şi dualismul s-a contopit într-o singură forţă nestăvilită: dorinţa, până în ultimul moment, de a omorî orice evreu rămas în viaţă. *Sonderkommando*-urile, şefii ghetourilor, inclusiv Rumkowski, poliţia evreiască şi spionii SS – toţi au avut aceeaşi soartă. Pe măsură ce frontul ceda, SS-iştii făceau eforturi disperate să îndepărteze de el coloane întregi de evrei, pentru a-i putea omorî în linişte. Fanatismul cu care se agăţau de îndatoririle lor de ucigaşi în masă, mult după ce soarta celui de-al Treilea Reich fusese iremediabil pecetluită, este una dintre cele mai hidoase ciudăţenii din istoria umanităţii. Dar a existat şi o revoltă a ucigaşilor. La Ebensee, un lagăr-satelit al celui de la Mauthausen şi ultimul care mai rămăsese în mâinile germanilor, SS-iştii au refuzat să secere 30.000 de evrei care nu au vrut să coboare în tunelul unde urmau să fie aruncaţi în aer. În alte cazuri, crimele au continuat chiar şi după ce lagărele au fost eliberate. Tancurile britanice au pătruns în Belsen pe 15 aprilie 1945, dar şi-au continuat misiunea, lăsându-l sub „controlul parţial" al gărzilor SS ungare pentru patruzeci şi opt de ore. În acest interval, SS-iştii au ucis şaptezeci şi doi de evrei pentru delicte precum furtul de coji de cartofi din bucătărie[1118].

Astfel au murit şase milioane de evrei. Două milenii de ură antisemită de toate genurile – păgână, creştină şi laică, superstiţioasă şi cerebrală, populară şi erudită – au fost sudate de Hitler într-o copleşitoare forţă implacabilă, prăvălită apoi de extraordinara lui voinţă şi energie peste trupul neajutorat al evreimii europene. Mai existau încă 250.000 de evrei în lagăre disparate şi supravieţuitori risipiţi peste tot. Dar numeroasa evreime ashkenază din Europa răsăriteană a fost distrusă în esenţă. Într-adevăr, avusese loc un act de genocid. Pe măsură ce se deschideau lagărele şi întreaga dimensiune a calamităţii a ajuns la cunoştinţa lumii, unii evrei, în inocenţa lor, s-au aşteptat ca o omenire oripilată să înţeleagă dimensiunile colosale ale crimei şi să spună într-un singur glas de tunet: de ajuns, gata! Antisemitismul trebuie să se sfârşească. Trebuie să isprăvim cu el o dată pentru totdeauna, să tragem linie sub această monstruozitate stupefiantă şi să luăm istoria de la capăt.

Dar nu aşa funcţionează societăţile umane. Şi mai ales nu funcţionează astfel impulsul antisemit. Este proteic, capătă forme noi pe măsură ce le consumă pe cele vechi. Efectul Holocaustului a fost în principal acela de a transfera obiectul central al urii antisemite din Europa Central-Răsăriteană spre Orientul Mijlociu. Ceea ce-i îngrijora pe unii lideri arabi era faptul că soluţia lui Hitler nu fusese, în fapt, finală. De exemplu, pe 6 mai 1942, marele muftiu a protestat pe lângă guvernul Bulgariei că evreii părăseau acea ţară în direcţia Palestinei. Ar fi trebuit trimişi înapoi în Polonia, spunea el, „sub pază puternică şi

energică”[1119].

Chiar şi în Europa, adeseori sentimentul faţă de supravieţuitorii nedumeriţi era de silă, nu de milă. Până şi goliciunea lor ori obiceiurile pe care le deprinseseră din pricina tratamentului atroce la care fuseseră supuşi stârneau noi valuri de antisemitism. Printre cei care şi-au manifestat aversiunea a fost şi generalul Patton, care avea în grija lui mai mulţi evrei strămutaţi decât orice alt comandant. Califica „tipul de evreu dislocat” drept „o specie subumană, fără nimic din rafinamentul cultural sau social al timpurilor noastre”. Niciun om obişnuit, spunea el, „nu ar fi putut să decadă la un asemenea nivel de degradare la care au ajuns aceştia în scurtul răstimp de patru ani”[1120]. O ostilitate mult mai activă se manifesta faţă de jalnicii supravieţuitori în ţările de unde fuseseră scoşi, în special din Polonia. Evreii dislocaţi ştiau ce-i aştepta. S-au opus repatrierii cu toate forţele lor. Iată ce a relatat un soldat evreu din Chicago, care trebuia să-i îmbarce pe supravieţuitori în trenuri pentru a-i duce în Polonia: „Bărbaţii s-au aruncat în genunchi în faţa mea, şi-au sfâşiat cămăşile şi au ţipat: «Omoară-mă acum!» «Mai bine omoară-mă acum, oricum sunt un om mort dacă ajung în Polonia.»”[1121] În unele cazuri, s-a dovedit că au avut dreptate, în Polonia, au izbucnit revolte antisemite în Cracovia în august 1945, care s-au întins până în Sosnowiec şi Lublin. Luba Zindel, care s-a întors în Cracovia dintr-un lagăr nazist, a descris un atac comis asupra sinagogii ei de primul Sabat în august: „Strigau că am comis omucideri rituale. Au început să tragă în noi, să ne bată. Soţul meu stătea în spatele meu. A căzut pe jos, cu faţa ciuruită de gloanţe”. A încercat să fugă în Vest, dar a fost oprită de trupele lui Patton. Ambasadorul britanic la Varşovia a raportat că în Polonia oricine arăta a evreu era în pericol. În primele şapte luni după sfârşitul războiului, s-au comis 350 de crime antisemite în Polonia[1122].

Cu toate acestea, în două privinţe importante, Holocaustul, prin simpla sa enormitate, a adus o schimbare calitativă în felul în care a reacţionat societatea internaţională la violenţele comise asupra evreilor. S-a convenit la nivel mondial că erau necesare impunerea pedepsei şi luarea de măsuri de reparaţie, şi într-o oarecare măsură aşa s-a şi făcut. La Nürnberg au început procesele criminalilor de război, pe 20 noiembrie 1945, Soluţia Finală fiind elementul principal al rechizitoriului. Primul proces al liderilor nazişti, ţinut la 1 octombrie 1946, a coincis cu Ziua Ispăşirii: doisprezece inculpaţi au fost condamnaţi la moarte, trei la închisoare pe viaţă, patru la închisoare pe diferite perioade şi trei au fost achitaţi. Au urmat douăsprezece procese majore ale criminalilor nazişti, cunoscute ca Procesele de la Nürnberg, elementul principal în patru dintre acestea fiind planificarea şi punerea în aplicare a Soluţiei Finale. În cele douăsprezece procese au fost condamnaţi 177 de nazişti, 12 au fost

condamnaţi la moarte, 25 la închisoare pe viaţă, iar restul la termene lungi de închisoare. Au urmat multe alte procese în fiecare dintre cele trei zone de ocupaţie din Germania Occidentală, aproape toate implicând atrocităţi comise împotriva evreilor. Între 1945 şi 1951, un număr total de 5.025 de nazişti au fost condamnaţi, 806 fiind condamnaţi la moarte. Dar sentinţa de condamnare la moarte a fost executată numai în 486 de cazuri. Mai mult, în ianuarie 1951, un act de clemenţă aprobat de înaltul comisar american în Germania a făcut ca mulţi criminali de război să fie eliberaţi înainte de termen şi să fie predaţi americanilor. Comisia Naţiunilor Unite pentru crimele de război a pregătit liste cu 36.529 de „criminali de război" (inclusiv japonezi), majoritatea dintre ei implicaţi în atrocităţi antievreieşti. În primii trei ani postbelici, au avut loc şi alte asemenea procese în opt ţări aliate, fiind aduşi în faţa instanţelor 3.470 de inculpaţi de pe listă, dintre care 952 au fost condamnaţi la moarte şi 1.905 au fost trimişi în detenţie.

Un număr mare de procese pentru condamnarea crimelor de război la nivel naţional s-au ţinut în aproape toate statele implicate în război, aducând 150.000 de acuzaţi în faţa instanţelor şi condamnându-i pe 100.000 dintre ei, mulţi pentru crime împotriva evreilor. Mii de nazişti şi aliaţi de-ai lor care au avut într-un fel sau altul un rol în Soluţia Finală au fost înghiţiţi de Arhipelagul Gulag. Când tribunalele germane şi-au reluat activitatea în 1945, au început şi ele să judece criminali de război, condamnând doisprezece la moarte, nouăzeci şi opt la închisoare pe viaţă şi 6.000 la diferite termene de detenţie[1123]. Odată cu crearea statului Israel în 1948, şi această ţară a putut să ia parte (după cum vom vedea) în procesul de pedepsire. Urmărirea şi trimiterea în judecată a criminalilor de război nazişti a continuat şi la sfârşitul anilor 1980, la mai mult de patruzeci de ani după ce Holocaustul s-a încheiat, şi este posibil să mai dureze încă un deceniu, la capătul căruia toţi cei implicaţi în comiterea lui vor fi murit sau vor fi foarte bătrâni. Nimeni nu poate spune că s-a făcut dreptate. Unii dintre principalii executanţi ai Soluţiei Finale au dispărut şi şi-au trăit vieţile în pace sau cel puţin ascunşi. Alţii au primit pedepse şi au executat sentinţe care nu aveau nicio legătură cu crimele comise. Dar, în egală măsură, nimeni nu se poate îndoi de dimensiunile şi insistenţa eforturilor întreprinse pentru pedepsirea celor care au comis crima cea mai gravă din istorie.

Lupta pentru a compensa victimele a dus la rezultate la fel de amestecate. În numele Agenţiei Evreieşti, Chaim Weizmann a înaintat pe 20 septembrie 1945 o cerere de despăgubire celor patru puteri de ocupaţie. N-a avut niciun ecou, în principal din pricină că nu se semnase sau nu se negociase niciun tratat de pace. Cele trei puteri occidentale au demarat procedurile pentru vânzarea proprietăţilor

confiscate de la naziști, pentru a fi retrocedate evreilor. Dar victimele trebuiau să formuleze plângeri individuale, şi un proiect bine intenţionat s-a transformat într-o harababură birocratică. Până în 1953, doar 11.000 de asemenea cereri au fost rezolvate, însumând 83 de milioane de dolari. În acelaşi timp, în ianuarie 1951, prim-ministrul israelian, David Ben Gurion, a înmânat Guvernului Federal al Germaniei o cerere colectivă în valoare de 1,5 miliarde de dolari, bazându-se pe faptul că Israelul absorbise 500.000 de refugiaţi din Germania, fiecăruia revenindu-i câte 3.000 de dolari. Asta însemna o negociere directă cu statul german, ceea ce mulţi dintre supravieţuitorii lagărelor au considerat ca fiind inacceptabil. Dar Ben Gurion a obţinut până la urmă consimţământul general, folosind sloganul: „Să nu-i lăsăm pe ucigaşii poporului nostru să fie şi moştenitorii lui!" S-a căzut de acord asupra unei cifre de 845 de milioane de dolari, care urmau să fie plătiţi în decurs de paisprezece ani şi, în ciuda încercărilor din partea arabilor de a împiedica ratificarea acordului, acesta a intrat în vigoare în martie 1953, iar plăţile s-au încheiat în 1965. În plus, s-a aprobat o Lege federală de despăgubire, prin care victimele individuale sau cei întreţinuţi de acestea erau despăgubiţi pentru pierderea vieţii, a membrelor, degradarea sănătăţii, pierderea carierelor, a profesiunilor, pensiilor şi asigurărilor sociale. Legea prevedea, de asemenea, despăgubiri pentru privare de libertate la rata de un dolar pentru fiecare zi de detenţie, de ghetou sau de port obligatoriu al însemnului galben. Cei care au pierdut persoana care întreţinea familia au primit pensii, foştii funcţionari publici au fost promovaţi în mod teoretic şi s-au acordat compensaţii pentru pierderea dreptului la educaţie. Victimele puteau, de asemenea, să ceară despăgubiri pentru pierderea proprietăţilor. Acest acord cuprinzător era administrat de o echipă de aproape 5.000 de judecători, funcţionari publici şi angajaţi, care până în 1973 rezolvaseră peste 95% din cele 4.276.000 de cereri. Timp de un sfert de secol, sumele au absorbit aproape 5% din bugetul federal. La data la care este scrisă această carte, în jur de 25 de miliarde de dolari au fost plătiţi drept despăgubire, iar la sfârşitul secolului cifra se va ridica la peste 30 de miliarde de dolari[1124]. Aceste plăţi nu pot fi descrise ca fiind generoase şi nici măcar adecvate. Dar sunt oricum mai mult decât se aşteptaseră Weizmann ori Ben Gurion să primească, şi arată o dorinţă autentică din partea guvernului federal de a plăti pentru crimele Germaniei.

Restul poveştii despre reparaţiile de război este mai puţin satisfăcător. Niciunul dintre industriaşii germani implicaţi în programul de muncă forţată nu a recunoscut vreodată că ar fi avut cea mai mică responsabilitate pentru consecinţele atroce. În apărarea lor faţă de acuzaţiile de crimă care li se aduceau sau de cererile de

despăgubire, au susţinut că, în condiţiile războiului total, practica muncii forţate nu era ilegală. S-au opus cererilor de compensaţii cu fiecare literă a legii care le stătea la dispoziţie şi s-au comportat tot timpul cu un amestec ciudat de meschinărie şi aroganţă. Friedrich Flick a declarat: „Nimeni din largul cerc de persoane care îi cunosc pe colegii mei acuzaţi şi pe mine însumi nu va fi dispus să creadă că am comis crime împotriva umanităţii, şi nimic nu ne va convinge că suntem criminali de război.”[1125] Flick nu a plătit nicio marcă, deşi deţinea o avere de peste 1.000 de milioane de dolari când a murit, în 1972, la vârsta de nouăzeci de ani. Toate companiile germane laolaltă au plătit o sumă de numai 13 milioane de dolari, şi mai puţin de 15.000 de evrei au căpătat o parte din această sumă. Muncitorii-sclavi de la IG Farben, încartiruiţi la Auschwitz, au primit fiecare 1.700 de dolari, cei de la AEG-Telefunken, 500 dolari sau chiar mai puţin. Familiile celor care au murit de epuizare nu au primit nimic[1126]. Dar comportamentul capitaliştilor germani nu era mai rău decât cel al statelor comuniste succesoare. Guvernul Germaniei de Est nici măcar nu s-a gândit vreodată să plătească vreo compensaţie. Nici România nu a dat vreun răspuns acestor cereri. Pe întregul teritoriu vast de opresiune aflat din 1945 sub controlul autorităţilor comuniste nu li s-a acordat evreilor absolut nimic.

Austria s-a comportat cel mai rău dintre toate statele. Deşi marea majoritate a austriecilor a susţinut capitularea, deşi aproape 550.000 din cele şapte milioane de austrieci au fost efectiv membri ai partidului nazist, deşi Austria a luptat alături de Germania de la început şi până la sfârşit şi (după cum am observat) a ucis aproape jumătate dintre victimele evrei, declaraţia Aliaţilor din noiembrie 1943 de la Moscova a catalogat Austria drept „prima naţiune liberă care a căzut victimă agresiunii naziste”. Austria a fost, ca urmare, scutită de plata reparaţiilor la Conferinţa postbelică de la Potsdam. Astfel, Austria fiind absolvită în mod legal, toate partidele politice austriece au convenit să refuze acceptarea vreunei responsabilităţi morale şi să ceară să i se acorde acesteia statut de victimă. După cum s-a exprimat Partidul Socialist Austriac în 1946: „Nu Austria e cea care trebuie să acorde compensaţii, ci mai curând ea trebuie să beneficieze de aşa ceva”. Austria a fost obligată de Aliaţi să voteze o lege privind crimele de război, dar abia în 1963 a fost obligată să instituie un organism menit să aplice legea. Chiar şi în aceste condiţii, mulţi au fost amnistiaţi prin decret şi acele procese care totuşi au avut loc au dat verdicte de achitare. Evreilor care au cerut compensaţii li s-a spus să se adreseze Germaniei, în afară de cazurile în care puteau să identifice cu exactitate fosta lor proprietate în Austria; şi, într-adevăr, puţini au obţinut mai mult de 1.000 de dolari.

Deşi mult mai târziu, bisericile creştine au încercat totuşi să aducă

reparaţii morale, efort care a fost bine-venit. Atât antisemitismul Bisericii catolice, cât şi al celei luterane contribuiseră, de-a lungul secolelor, la întreţinerea urii împotriva evreilor, care a culminat cu hitlerismul. Niciuna dintre Biserici nu s-a comportat bine în timpul războiului. Papa Pius XII, în special, nu a condamnat câtuşi de puţin Soluţia Finală, deşi ştia de existenţa acestui plan. Una sau două voci izolate s-au ridicat totuşi în apărarea evreilor. În 1941, preotul Bernhard Lichtenberg, de la catedrala catolică St Hedwig din Berlin, s-a rugat în public pentru evrei. Apartamentul lui a fost percheziţionat, găsindu-se însemnări pentru o predică neţinută, în care avea de gând să spună congregaţiei că nu trebuiau să creadă într-o conspiraţie pusă la cale de evrei pentru a-i omorî pe germani. Pentru acest delict, a stat doi ani în închisoare, iar după eliberare a fost trimis la Dachau. Pare să fie singurul caz de acest fel. Printre martorii oculari ai raziei împotriva evreilor – *Judenrazzia* – de la Roma, de pe 16 octombrie 1943, s-a aflat şi un preot iezuit, Augustin Bea, originar din Baden, Germania, fiind confesorul papei Pius XII. Douăzeci de ani mai târziu, în timpul celui de-al doilea Conciliu de la Vatican, a avut şansa, ca şef al Secretariatului pentru Unitatea Creştină, să infirme o dată pentru totdeauna vechea acuzaţie de deicid împotriva evreilor. A preluat *schema* conciliului, „Despre evrei", a dezvoltat-o în „Declaraţie despre relaţiile dintre Biserică şi religiile necreştine", cuprinzând în ea hinduismul, budismul, islamul şi iudaismul, şi a reuşit să o pună pe ordinea de zi a conciliului, care a adoptat-o în noiembrie 1965. Un document adoptat mai mult în silă, cu mai puţin entuziasm decât sperase Bea, care nu cerea iertare pentru persecuţiile suferite de evrei din pricina Bisericii şi care nu recunoştea în suficientă măsură contribuţiile aduse creştinătăţii de către iudaism. Pasajul-cheie suna astfel: „Este adevărat că autorităţile iudaice şi cei care au mers pe drumul deschis de ele au făcut presiuni pentru moartea lui Cristos; totuşi, patimile Lui nu pot fi puse pe seama tuturor evreilor, fără deosebire, cei care trăiau atunci, şi nici pe seama evreilor care trăiesc astăzi. Deşi Biserica este noul popor al lui Dumnezeu, evreii nu trebuie reprezentaţi ca fiind respinşi sau blestemaţi de Dumnezeu, ca şi când aşa ar sta scris în Sfânta Scriptură."[1127] Multe nu se spuneau aici. Dar tot era ceva. Din perspectiva opoziţiei îndârjite pe care a stârnit-o, poate fi considerat că spune chiar foarte multe. În plus, făcea parte dintr-un proces mai amplu, în care lumea civilizată încerca să lovească în stâlpii instituţionali ai antisemitismului.

Gestul a fost bine-venit. Dar evreii au înţeles că lumea civilizată, oricât de bine delimitată, nu era demnă de încredere. Lecţia copleşitoare pe care au învăţat-o evreii de pe urma Holocaustului era nevoia imperativă de a-şi asigura un refugiu permanent, independent şi mai presus de orice suveran, unde, dacă era necesar, evreimea din

toată lumea să se simtă apărată de duşmani. Primul Război Mondial a făcut posibil statul sionist. Al Doilea Război Mondial a făcut apariţia lui esenţială. A convins majoritatea covârşitoare a evreilor că un asemenea stat trebuia creat şi consolidat, indiferent de costuri, pentru ei înşişi şi pentru oricine altcineva.

Note

34. Unitate variabilă de măsură persană pentru lungime, echivalentă cu aproximativ 5 kilometri (n.tr.).

35. În original, bagman – persoană care strânge banii pentru gangsteri, şantajişti, cămătari, mituitori (n.tr.).

36. Grup de colegii şi universităţi în nord-estul Statelor Unite – Yale, Harvard, Princeton, Columbia, Dartmouth, Cornell, Pennsylvania şi Brown – vestite pentru nivelul lor deosebit de ridicat şi pentru prestigiul social (n.tr.).

37. Registru în care erau înscrise numele, adresele, cluburile etc. ale principalilor membri ai înaltei societăţi dintr-un anumit oraş sau o anumită regiune (n.tr.).

38. Pentru date actualizate referitoare la Holocaustul din România, vezi „Raportul Comisiei Internaţionale privind studierea Holocaustului în România – Rezumat executiv" (www.presidency. ro/pdf/ date_arhiva/6101_ro. pdf) (n.ed.).

39. 121, potrivit Raportului citat anterior (vezi nota de la p. 571 – n.ed.).

PARTEA A ŞAPTEA
SIONUL

Holocaustul şi noul Sion au fost legate organic. Asasinarea a şase milioane de evrei a fost unul dintre factorii care au determinat crearea statului Israel. Ideea concorda cu un vechi şi puternic principiu dinamic al istoriei evreilor: mântuirea prin suferinţă. Mii de evrei credincioşi i-au intonat profesiunea de credinţă în timp ce erau împinşi spre camerele de gazare, convinşi fiind că pedeapsa la care erau supuşi – şi în care Hitler şi SS-ul nu jucau decât rolul de agenţi – era opera lui Dumnezeu şi însăşi dovada faptului că ei erau aleşii Săi. Potrivit profetului Amos, Dumnezeu spusese: „Numai pe voi v-am cunoscut dintre toate neamurile pământului; pentru aceasta vă voi pedepsi pe voi pentru toate fărădelegile voastre.”[1128] Suferinţele de la Auschwitz nu erau simple coincidenţe. Ele reprezentau ispăşiri morale. Făceau parte dintr-un anume plan, conformându-se gloriei care avea să vie. Mai mult decât atât, Dumnezeu nu era doar mânios pe evrei. Era deopotrivă îndurerat, şi plângea alături de ei. El a intrat cu ei în camerele de gazare, aşa cum mersese alături de ei în Exil[1129].

Aşa s-ar putea exprima cauza şi efectele în termeni religioşi şi metafizici. Lucrurile pot fi privite însă şi din perspectivă istorică. Crearea statului Israel a fost consecinţa suferinţelor evreilor. Am mai folosit metafora pieselor unui puzzle ca să arătăm cum fiecare piesă necesară trebuie plasată la locul ei. Aşa cum am văzut, marile masacre orientale din 1648 au dus la reîntoarcerea comunităţii evreieşti în Anglia, şi de acolo în America, creându-se astfel cea mai influentă comunitate evreiască din lume, ca parte indispensabilă a unui context geopolitic în care să poată fi creat statul Israel. Masacrele din 1881 au pus şi ele în mişcare o serie întreagă de evenimente care au împins lucrurile în aceeaşi direcţie. Valul de emigraţie pe care l-au determinat a fost fundalul scandalului Dreyfus, care a dus direct la crearea sionismului modern de către Herzl. Mişcarea evreilor ca reacţie la opresiunea din Rusia a creat modelul de tensiune din care avea să apară Declaraţia Balfour, iar apoi mandatul Ligii Naţiunilor în Palestina, ca expresie concretă a acesteia. Persecuţiile declanşate de Hitler împotriva evreilor au fost ultimele într-un lanţ de catastrofe care au contribuit la formarea statului sionist.

Chiar şi înainte de al Doilea Război Mondial, politica antievreiască promovată de Hitler a avut efectul neplănuit de a întări considerabil comunitatea evreiască din Palestina. În cele din urmă, Hitler a ajuns să considere statul evreiesc drept inamic potenţial, un „al doilea Vatican”, „un comintern evreiesc”, „o nouă bază de putere pentru

evreimea mondială”[1130]. Şi totuşi, într-o anumită perioadă din anii ’30, naziştii au facilitat în mod activ emigrarea evreilor germani în Palestina. Pe lângă faptul că 60.000 de evrei germani au ajuns astfel în patria lor naţională, averile acestora aveau să joace un rol important în crearea unei infrastructuri industriale şi comerciale în aceste teritorii. Războiul a adus cu el nu numai atacul fizic direct al lui Hitler împotriva evreilor ca principal duşman al său, ci şi posibilitatea ca evreii să-i riposteze, alături de Aliaţi, activând astfel ultima fază a programului sionist. Încă de la izbucnirea războiului în 1939, ideea creării cât mai devreme posibil a statului Israel a devenit obiectivul primordial al sioniştilor şi a pătruns treptat în rândul majorităţii comunităţii evreieşti mondiale. Obstacolele în calea împlinirii idealului sionist erau încă redutabile. Înfrângerea lui Hitler nu era suficientă. Mai trebuiau încă eliminate toate obiecţiile celor trei aliaţi victorioşi – Anglia, Statele Unite şi Rusia Sovietică. Le vom examina pe fiecare pe rând.

La început, Anglia a opus cea mai mare rezistenţă, deoarece ea era puterea stăpânitoare. Totodată, Cartea Albă din 1939 repudiase practic Declaraţia Balfour, proiectând un viitor din care nu putea să se nască niciun fel de Palestină predominant evreiască. Evreii erau aliaţii Angliei în război. În acelaşi timp însă, ei trebuiau să răstoarne politica Angliei în Palestina. Ben Gurion considera că cele două obiective erau compatibile: „Trebuie să ne luptăm cu Hitler ca şi cum nu ar exista niciun fel de Carte Albă, şi trebuie să luptăm împotriva acesteia ca şi cum Hitler nu ar exista.”[1131] El avea dreptate, cu condiţia ca britanicii să le permită evreilor să lupte în război ca o forţă coerentă, care să poată fi folosită apoi pentru determinarea evenimentelor în Palestina. Acesta era motivul pentru care autorităţile militare, diplomatice şi coloniale britanice se opuneau unei asemenea idei. Drept consecinţă, după ce victoria de la El Alamein, de la finele anului 1942, a îndepărtat pericolul german din Orientul Mijlociu, comandamentul britanic din zonă a privit cu suspiciune orice activitate militară evreiască. Evreii aveau însă un apărător puternic în Churchill. El a agreat propunerea lui Weizmann de creare a unei forţe de atac evreieşti din micile contingente de luptă ale evreilor. Armata britanică a pus piedici constante acestui plan, dar Churchill a avut în cele din urmă câştig de cauză. „Îmi place ideea”, scria el într-o minută adresată ministrului de război la 12 iulie 1944, „ca evreii să încerce să se răzbune pe asasinii conaţionalilor lor din Europa Centrală. Disputa lor este împotriva germanilor. […] Nu văd de ce rasa aceasta martirizată şi împrăştiată pe tot globul, şi care suferă mai mult decât oricine în momentul acesta, ar trebui văduvită de satisfacţia de a avea propriul său steag”[1132]. Două luni mai târziu, era formată Brigada Evreiască, alcătuită din 25.000 de soldaţi. Fără Churchill, evreii nu ar fi obţinut-

o niciodată, iar experienţa cooperării la acest nivel de formaţiune militară avea să fie hotărâtoare pentru succesul repurtat de Israel patru ani mai târziu.

Britanicii nu aveau însă de gând să-şi modifice politica din Palestina. Răsturnarea lui Hitler i-a sărăcit şi a făcut ca importanţa bazinelor lor petrolifere din Orientul Mijlociu să crească, şi nu să scadă; intenţia lor nu era deloc să permită un nivel de emigraţie a evreilor care să genereze o ostilitate implacabilă în rândul arabilor. Totodată, britanicii nu erau dispuşi să se retragă din Palestina înainte de a putea face acest lucru într-un mod care să nu le pericliteze prieteniile în lumea arabă. Aşadar, ei au împiedicat debarcarea emigranţilor evrei ilegali şi s-au străduit să-i prindă şi să-i deporteze pe cei care reuşeau totuşi să debarce. În noiembrie 1940, vasul *Patria*, care se pregătea să pornească spre Mauritius cu 1.700 de deportaţi la bord, a fost sabotat de Hagana. El s-a scufundat în golful Haifa, şi 250 de refugiaţi s-au înecat. În februarie 1942, vasul *Struma,* cu refugiaţi din România, a fost respins de turci, după ce britanicii le refuzaseră permisiunea de debarcare, şi s-a scufundat în Marea Neagră, făcând 770 de victime.

Aceste episoade tragice nu au clintit hotărârea Angliei de a-şi menţine limitele în privinţa emigraţiei în timpul războiului, şi chiar şi după aceea, când în lagărele de deportaţi din Palestina se aflau 250.000 de evrei. Lucrurile nu s-au schimbat nici după ajungerea la putere, în 1945, a Partidului Laburist britanic, teoretic prosionist. Noul ministru de externe britanic, Ernest Bevin, a cedat în faţa argumentelor diplomaţilor şi generalilor. La momentul respectiv, Marea Britanie stăpânea încă un sfert din suprafaţa globului. În Palestina erau 100.000 de britanici şi doar 600.000 de evrei. Nu exista niciun motiv de ordin material pentru care sioniştii să aibă câştig de cauză. Cu toate acestea, optsprezece luni mai târziu, Bevin a cedat. În cartea sa despre Ierusalim, Evelyn Waugh scria cu amărăciune despre comportamentul britanicilor: „Noi am renunţat la mandatul nostru de administrare în Ţara Sfântă din motive josnice: laşitate, indolenţă şi parcimonie. Imaginii unui Allenby mărşăluind cu trupele acolo unde arogantele armate ale kaizerului trecuseră călare i se suprapune acum spectacolul degradant al unei armate considerabile şi bine constituite, fără aproape nicio rană din bătălii, care o ia la fugă înaintea unei mici bande de puşcaşi.”[1133] Cum a fost posibil aşa ceva?

Răspunsul se afla într-o altă contribuţie evreiască la configuraţia lumii moderne: folosirea ştiinţifică a terorii pentru a înfrânge voinţa conducătorilor liberali. Metoda avea să devină uzuală în următorii patruzeci de ani, dar era cu totul nouă în 1945. Am putea spune că a fost o rezultantă a Holocaustului, deoarece un fenomen de o mai mică amploare nu i-ar fi putut determina nici pe evreii cei mai disperaţi să

recurgă la aşa ceva. Cel mai iscusit practicant al ei a fost Menahem Begin, fostul preşedinte al mişcării de tineret din Polonia, Betar. Begin era însăşi întruchiparea amărăciunii generate de Holocaust. În oraşul său natal, Brest-Litovsk, evreii formau 70% din populaţie. În 1939, numărul lor depăşea 30.000. În 1944, nu mai erau decât zece supravieţuitori. Majoritatea familiei lui Begin a fost ucisă. Evreilor nu li se permitea nici măcar să-şi îngroape morţii. Aşa a murit tatăl lui Begin, împuşcat pe loc, fiindcă săpa o groapă pentru un prieten în cimitirul evreiesc[1134]. Begin era însă născut să supravieţuiască şi să se răzbune. Arestat în Lituania, a fost unul dintre puţinii care au rezistat, fără să cedeze, la interogatoriile NKVD-ului lui Stalin. În cele din urmă, anchetatorul i-a spus furios: „Nu vreau să te mai văd niciodată". Begin comenta mai târziu: „Credinţei lui i-am împotrivit credinţa mea. Aveam pentru ce să lupt, chiar şi în celula de anchetă."[1135] Begin a fost deportat într-un lagăr sovietic de muncă de la Cercul Polar, lângă Marea Barents, să lucreze la construirea căii ferate Kotlas – Vorkuta. A supravieţuit şi acelor chinuri, graţie unei amnistii acordate polonezilor, a străbătut pe jos întreaga Asie Centrală şi a ajuns la Ierusalim, ca soldat al armatei poloneze. În decembrie 1943, a preluat conducerea Irgun-ului, aripa militară a Revizioniştilor. Două luni mai târziu, avea să declare război administraţiei britanice.

Evreii erau împărţiţi în trei şcoli de gândire în privinţa britanicilor. Weizmann credea încă în buna-credinţă a britanicilor. Ben Gurion era sceptic, dar voia să câştige mai întâi războiul. Chiar şi după război, el făcea o distincţie absolută între rezistenţă şi terorism, fapt reflectat în politica Haganei. De cealaltă parte, se afla o grupare separatistă a Irgun-ului, cunoscută ca Banda lui Stern, după numele liderului ei, Avraham Stern. Acesta nu a respectat instrucţiunile lui Jabotinski de încetare a focului împotriva britanicilor, odată cu izbucnirea războiului, şi a fost ucis în februarie 1942. Colegii săi, conduşi de Yitzhak Shamir şi Nathan Yellin-Mor, au continuat însă o campanie dezlănţuită împotriva britanicilor. Begin a urmat o a treia cale. El considera că Hagana era prea pasivă, iar Banda lui Stern prea primitivă, brutală şi lipsită de inteligenţă. Pentru el, inamicul nu era Marea Britanie, ci administraţia britanică în Palestina. Intenţia lui era să o umilească, să o facă inoperantă, costisitoare şi ineficientă. Avea la dispoziţie 600 de agenţi activi. S-a opus asasinatelor, dar a pus bombe la sediul CID, clădirea autorităţilor de emigraţie, centrele fiscale şi alte ţinte similare.

Raporturile dintre cele trei grupări de activişti evrei erau permanent tensionate şi în unele cazuri chiar înveninate. Acest lucru avea să aibă, mai târziu, grave consecinţe politice. La 6 noiembrie 1944, Banda lui Stern l-a asasinat pe lordul Moyne, ministrul britanic pentru afaceri în Orientul Mijlociu. Hagana, îngrozită şi înfuriată, a declanşat aşa-zisul

sezon împotriva sterniştilor, ca şi a Irgun-ului. I-a capturat pe unii dintre aceştia şi i-a ţinut închişi în închisori clandestine. Mai mult decât atât, a predat CID-ului britanic numele a 700 de persoane şi instituţii. Au fost arestate între 300 şi poate chiar 1.000 de persoane, ca urmare a informaţiilor furnizate de establishmentul sionist. Begin, care a reuşit să scape, a acuzat Hagana şi de tortură, şi a emis o declaraţie sfidătoare: „Ţi-o vom plăti, Cain!" Era însă prea viclean ca să intre în război cu Hagana. În lunile acelea, când se lupta atât cu britanicii, cât şi cu compatrioţii săi evrei, el a pus bazele unei armate clandestine, aproape imună la orice atac. Hagana, considera el, trebuia să i se alăture ca să-i poată alunga pe britanici. S-a dovedit că avea dreptate. La 1 octombrie 1945, Ben Gurion, fără să-l consulte pe Weizmann, i-a trimis o telegramă cifrată lui Moshe Sneh, comandantul Haganei, ordonându-i să declanşeze operaţiunile împotriva forţelor britanice[1136]. A fost creată o Mişcare de Rezistenţă Evreiască unită, care a declanşat ostilităţile în noaptea de 31 octombrie, aruncând în aer segmente de căi ferate.

Chiar şi aşa, neînţelegerile în privinţa obiectivelor persistau. Hagana nu era de acord cu folosirea, sub nicio formă, a terorii. Ea nu dorea folosirea forţei decât în cazurile care puteau fi calificate, în mod plauzibil, drept operaţiuni militare. Begin respinsese mereu crima, cum a fost uciderea cu sânge rece de către sternişti a şase soldaţi britanici în paturile lor la 26 aprilie 1946. La vremea respectivă şi ulterior, el a respins eticheta de „terorist" care i-a fost aplicată. Nu pregeta însă să-şi asume riscuri morale şi chiar şi fizice. Cum ar fi putut fi cucerit, în primul rând, Pământul Făgăduinţei, dacă nu ar fi fost Isaia? Nu era oare Cartea lui Isaia o cronică tulburătoare a obstacolelor peste care israeliţii erau gata să treacă pentru a cuceri pământul care le fusese destinat prin porunca divină?

Begin joacă un rol de frunte în două episoade care au dus la retragerea britanicilor din Palestina. La 29 iunie 1946, britanicii au organizat o descindere în zori împotriva Agenţiei Evreieşti. Au fost arestaţi 2.718 evrei. Obiectivul urmărit era de a realiza o conducere evreiască mai moderată. Încercarea a eşuat. Irgun-ul nu a fost atins, fapt care i-a întărit poziţia lui Begin. El a reuşit să convingă Hagana să arunce în aer hotelul King David, unde era încartiruită o parte din administraţia britanică. Obiectivul convenit era să-i umilească, nu să-i omoare pe britanici. Riscul unor uciderii în masă era însă enorm. Aflând despre complot, Weizmann a ameninţat că va demisiona şi va spune întregii lumi motivul care l-a îndemnat să o facă[1137]. Hagana i-a spus lui Begin să renunţe la plan, dar el a refuzat. Pe 22 iulie 1946, la prânz, cu şase minute înainte de ora stabilită, aproape 700 de livre de material explozibil puternic au demolat o aripă a hotelului, omorând 28 de britanici, 41 de arabi şi 17 evrei, plus alte cinci persoane.

Conform planului, o elevă de şaisprezece ani a dat telefon ca să avertizeze. Mărturiile despre ce a urmat sunt neconcordante. Begin a insistat permanent că s-a dat avertismentul necesar, blamând pentru victime autorităţile britanice. El nu i-a deplâns decât pe evreii ucişi[1138]. Totuşi, în asemenea acte de teroare, cei care au pus explozibilul sunt cei care trebuie să fie consideraţi vinovaţi pentru orice victimă posibilă. Aceasta a fost poziţia adoptată de establishmentul evreiesc. Comandantul Haganei, Moshe Sneh, a fost forţat să demisioneze. Mişcarea de rezistenţă s-a fărâmiţat în părţile ei constitutive. Cu toate acestea, scandalul iscat, la care s-au adăugat alţi factori, a produs efectul dorit. Guvernul britanic a propus o împărţire tripartită a ţării. Atât evreii, cât şi arabii au respins acest plan. Drept urmare, la 14 februarie 1947, Begin anunţa că va preda Naţiunilor Unite întreaga problemă a Palestinei.

Asta nu însemna însă, neapărat, o retragere rapidă a britanicilor. Campania de teroare a continuat, aşadar. Un alt episod în care Begin a jucat un rol esenţial avea să fie decisiv în acest sens. Opunându-se asasinatelor de tip sternist, el insista însă că Irgun are dreptul moral de a-i pedepsi pe membrii armatei britanice în acelaşi mod în care britanicii îi pedepseau pe membrii Irgun. Britanicii foloseau spânzurătoarea şi biciuirea. Irgun avea să facă acelaşi lucru. În aprilie 1947, trei membri ai Irgun au fost judecaţi pentru un atac împotriva închisorii fortificate din Acra, în cursul căruia au fost eliberaţi 251 de prizonieri. Begin a ameninţat cu represalii în cazul în care cei trei ar fi fost condamnaţi şi spânzuraţi. Au fost spânzuraţi la 29 iulie. Câteva ore mai târziu, doi sergenţi britanici, Clifford Martin şi Mervyn Paice, care fuseseră capturaţi în acest scop, au fost spânzuraţi la ordinul lui Begin de către şeful operaţiunilor Irgun, Gidi Paglin. La ordinul acestuia, s-au pus mine pe cadavre. Oribila asasinare a lui Martin şi Paice, care nu comiseseră nicio crimă, i-a oripilat pe mulţi evrei. Agenţia Evreiască a numit-o „uciderea mârşavă a doi nevinovaţi de către o mână de criminali”[1139]. (Faptele au fost şi mai cumplite decât s-a ştiut la vremea respectivă, deoarece s-a aflat, treizeci şi cinci de ani mai târziu, că mama lui Martin era evreică.) În Marea Britanie, furia dezlănţuită a fost de nestăpânit. La Derby, a fost incendiată o sinagogă. La Londra, Liverpool, Glasgow şi Manchester, s-au produs revolte antievreieşti, primele din Anglia după secolul al XIII-lea. La rândul lor, acestea aveau să determine modificări esenţiale în politica britanică. Britanicii fuseseră de părere că orice delimitare teritorială în Palestina trebuie să fie aplicată de ei şi sub stricta lor supraveghere; altminteri, armatele statelor arabe ar fi intrat în Palestina şi i-ar fi exterminat pe evrei. Acum s-au hotărât să se retragă cât mai repede posibil şi să-i lase pe arabi să se răfuiască cu evreii[1140]. Politica lui Begin a fost astfel victorioasă, riscurile însă au fost îngrozitoare.

Dimensiunea riscurilor depindea într-o oarecare măsură de cele două supraputeri – America şi Rusia. În ambele cazuri, sioniştii au avut de câştigat de pe urma a ceea ce am putea numi, după preferinţă, noroc sau providenţă divină. Întâi a fost moartea lui Roosevelt, la 12 aprilie 1945. În ultimele săptămâni de viaţă, el devenise antisionist, după o întâlnire cu regele Ibn Saud, care a urmat Conferinţei de la Ialta. Asistentul prosionist al preşedintelui, David Niles, spunea mai târziu: „Am serioase motive să mă îndoiesc de faptul că Israelul ar fi putut să se nască dacă ar fi trăit Roosevelt."[1141] Succesorul lui Roosevelt, Harry S. Truman, avea o deschidere mult mai mare faţă de sionism, parte din motive sentimentale, parte din calcul. El îi compătimea pe refugiaţii evrei şi considera că evreii din Palestina sunt năpăstuiţi. Totodată, se simţea mai puţin sigur de votul electoratului evreu decât fusese Roosevelt. Pentru alegerile care urmau în 1948, el avea nevoie de sprijinul organizaţiilor evreieşti în state-cheie ca New York, Pennsylvania şi Illinois. După ce britanicii au renunţat la mandat, Truman a făcut presiuni în sensul creării statului Israel. În mai 1947, chestiunea Palestinei a ajuns în discuţia Naţiunilor Unite. S-a creat un comitet special, cu sarcina de a elabora un plan. Au fost elaborate două. O minoritate recomanda crearea unui stat federal binaţional. Majoritatea a înaintat un nou plan de departajare a teritoriilor: urma să se creeze un stat evreu şi unul arab, plus o zonă internaţională la Ierusalim. La 29 noiembrie 1947, graţie sprijinului puternic dat de Truman, acest plan avea să fie adoptat de Adunarea Generală, cu 33 de voturi pentru, 13 împotriva şi 10 abţineri.

Uniunea Sovietică şi statele arabe, urmate în general de stânga internaţională, au ajuns ulterior la concluzia că întemeierea statului Israel a fost opera unei conspiraţii capitalisto-imperialiste. Faptele dovedesc însă contrariul. Nici Departamentul de Stat american, nici Ministerul de Externe britanic nu doreau un stat al evreilor. Ei considerau că întemeierea unui asemenea stat ar fi însemnat un dezastru pentru Occident în acea zonă. Ministerul de Război britanic se opunea la fel de ferm ca şi Departamentul Apărării al SUA. Secretarul SUA pentru apărare, James Forrestal, denunţa vehement lobby-ul evreiesc: „Nici unui grup din această ţară nu ar trebui să i se permită să influenţeze politica noastră în asemenea măsură încât să pună în pericol siguranţa noastră naţională."[1142] Companiile petroliere britanice şi americane se opuneau şi mai vehement noului stat. Vorbind în numele intereselor petroliere, Max Thornburg, de la Cal-Tex, spunea că Truman „a spulberat prestigiul moral al Americii şi a distrus încrederea arabilor în idealurile americane"[1143]. E imposibil de decelat vreun interes economic, fie în Marea Britanie, fie în SUA, care să fi împins spre crearea statului Israel. În ambele ţări, majoritatea covârşitoare a prietenilor Israelului erau de stânga.

Dacă a existat, într-adevăr, o conspiraţie pentru crearea statului Israel, atunci Uniunea Sovietică a fost un membru de frunte al acesteia. În timpul războiului, din motive tactice, Stalin a pus în paranteză unele aspecte ale politicilor sale antisemite. A mers chiar până acolo încât a creat un Comitet evreiesc antifascist[1144]. După 1944, pentru scurt timp, el a adoptat o poziţie prosionistă în politica externă (nu şi în interiorul Rusiei înseşi). Motivaţia sa pare să fi fost faptul că întemeierea statului Israel, despre care i se spusese că ar fi putut fi un stat socialist, va accelera declinul influenţei britanice în Orientul Mijlociu[1145]. Atunci când problema Palestinei s-a pus pentru prima dată în cadrul ONU, în mai 1947, Andrei Gromâko, adjunctul ministrului de externe sovietic, i-a uimit pe toţi, anunţând că guvernul său sprijină crearea unui stat evreiesc şi votând în consecinţă. La 13 octombrie, Simion Ţarapkin, şeful delegaţiei sovietice la ONU, toasta în cinstea membrilor Agenţiei Evreieşti „pentru viitorul stat evreiesc!”, înainte de a vota în favoarea planului de delimitare teritorială. La votul decisiv din Adunarea Generală, din 29 noiembrie, întreg blocul sovietic a votat în interesul Israelului, iar după aceea delegaţiile sovietică şi americană au conlucrat strâns la elaborarea planului de retragere a britanicilor. Lucrurile nu s-au oprit aici. Atunci când Israelul şi-a declarat independenţa la 14 mai 1948 şi preşedintele Truman i-a acordat recunoaştere *de facto* imediată, Stalin a mers mai departe, acordându-i recunoaştere *de iure* trei zile mai târziu. Cea mai semnificativă a fost poate decizia guvernului ceh, la ordinul lui Stalin, de a vinde arme noului stat. O întreagă bază aeriană a primit misiunea de a asigura un pod aerian pentru livrarea de armament pentru Tel Aviv[1146].

Factorul timp a fost absolut crucial pentru naşterea şi supravieţuirea statului Israel. Stalin a ordonat asasinarea actorului rus de origine evreiască Solomon Mikhoels, în ianuarie 1948, moment care pare să marcheze începutul unei faze intens antisemite a politicii lui. Trecerea la antisionism în politica externă nu a întârziat mult, dar s-a produs în mod decisiv în toamna lui 1948. La acea dată însă, existenţa Israelului era asigurată. Politica americană se modifica şi ea, pe măsură ce presiunile crescânde ale Războiului Rece îi dizolvau idealismul postbelic, obligându-l pe Truman să asculte mai atent sfaturile Pentagonului şi ale Departamentului de Stat. Dacă evacuarea britanicilor s-ar fi amânat cu încă un an, Statele Unite ar fi fost mai puţin nerăbdătoare să asiste la crearea Israelului, iar Rusia i-ar fi fost cu siguranţă ostilă. Astfel, efectul campaniei de teroare asupra politicii britanice a fost poate decisiv pentru întregul proces. Israelul s-a chinuit să se nască printr-o fereastră a istoriei, care s-a deschis pentru câteva luni între 1947 şi 1948. Şi în cazul acesta a fost vorba de noroc – sau de providenţă.

Totuşi, dacă duritatea de care a dat dovadă Begin a fost cea care a determinat retragerea timpurie a britanicilor, cel care a pus bazele statului Israel a fost Ben Gurion. El a trebuit să ia o serie de decizii care ar fi putut, fiecare în parte, să producă o catastrofă pentru poporul evreu din Palestina. După votul ONU pentru divizarea Palestinei, arabii s-au hotărât să distrugă toate coloniile evreieşti şi au trecut imediat la atac. Azzam Pasha, secretarul general al Ligii Arabe, a declarat la radio: „Va fi un război de exterminare şi un masacru de proporţii."[1147] Comandanţii evrei erau încrezători, dar resursele lor erau sărace. La finele anului 1947, Hagana dispunea de 17.600 de puşti, 2.700 de pistoale semiautomate, aproximativ 1.000 de mitraliere, şi între 20.000 şi 43.000 de soldaţi în varii stadii de antrenament. Nu dispuneau aproape deloc de blindate, de tunuri sau de avioane[1148]. Arabii strânseseră laolaltă o armată de eliberare numeroasă, dar cu o conducere divizată. Ei se mai bizuiau şi pe contingente militare din statele arabe: 10.000 de egipteni, 7.000 de sirieni, 3.000 de irakieni, 3.000 de libanezi, plus Legiunea Arabă a Transiordaniei, formată din 4.500 de oameni, o forţă redutabilă, condusă de ofiţeri britanici. Până în martie 1948, în urma atacurilor arabe au fost ucişi peste 1.200 de evrei, jumătate dintre aceştia civili. Armele ceheşti începuseră să sosească şi au fost desfăşurate pe parcursul următoarei luni. Mandatul britanic nu avea să expire decât la 15 mai. La începutul lui aprilie însă, Ben Gurion a luat probabil decizia cea mai dificilă din toată viaţa sa. El a ordonat ca Hagana să declanşeze ofensiva ca să unească diferitele enclave evreieşti şi să consolideze, atât cât se putea, teritoriul alocat Israelului, conform planului ONU. Pariul a reuşit aproape în întregime. Evreii au ocupat Haifa, au deschis drumul spre Tiberiada şi spre estul Galileei. Au cucerit oraşele Safed, Jaffa şi Acra. Au stabilit fundaţiile statului Israel şi au câştigat războiul chiar înainte ca acesta să înceapă[1149].

Ben Gurion a citit Declaraţia de Independenţă vineri, 14 mai, la muzeul din Tel Aviv. „În virtutea dreptului nostru naţional şi intrinsec", spunea el, „şi pe baza rezoluţiei Adunării Generale a Naţiunilor Unite, declarăm prin aceasta stabilirea unui stat al evreilor în Palestina, care se va numi Statul Israel". S-a format imediat un guvern provizoriu. În noaptea aceea, Egiptul a declanşat raidurile aeriene. A doua zi, ultimele trupe britanice s-au retras, simultan cu invazia armatelor arabe. Acţiunea lor nu a avut mari sorţi de izbândă, cu o singură excepţie. Legiunea Arabă a regelui Abdullah a ocupat oraşul vechi din Ierusalim, pe care evreii l-au predat la 28 mai. Asta însemna că trebuiau evacuate coloniile evreieşti de la est de Oraşul Sfânt. Pe de altă parte, israelienii au cucerit noi teritorii.

La 11 iunie, s-a convenit un armistiţiu pe timp de o lună. În acest interval, statele arabe şi-au reîntărit intens armatele. Israelienii şi-au

procurat însă mari cantităţi de echipament greu, nu numai de la cehi, ci şi de la francezi, care l-au livrat mai ales ca să-i enerveze pe britanici. Atunci când luptele au pornit din nou, la 9 iulie, s-a văzut repede că israelienii erau stăpâni pe situaţie. Ei au cucerit Lyda, Ramle şi Nazaret şi au ocupat porţiuni întinse de teritoriu în afara frontierelor stabilite prin diviziune. În următoarele zece zile, arabii au fost de acord cu un nou armistiţiu. Valurile de violenţă izbucneau însă intermitent, iar la mijlocul lui octombrie israelienii au declanşat o ofensivă ca să deschidă drumul spre aşezările din Neghev. Urmarea a fost capturarea oraşului Beer Sheba. Până la finele anului, efectivele armatei israeliene numărau 100.000 de soldaţi, iar armata era bine echipată. Ea îşi stabilise o dominaţie militară într-o zonă pe care nu a mai pierdut-o niciodată de atunci şi până acum. Negocierile de armistiţiu s-au deschis la Rhodos, la 12 ianuarie 1949, şi acordurile s-au semnat cu Egiptul la 14 februarie, Libanul, la 23 martie, Transiordania, la 3 aprilie, şi Siria, la 20 iulie. Irakul a refuzat orice acord, şi cinci state arabe au rămas în stare de război *de facto* cu Israelul.

Evenimentele din 1947–1948 care au dus la înfiinţarea Israelului au creat şi problema arabo-israeliană, care durează şi în zilele noastre. Această problemă are două aspecte, refugiaţii şi frontierele, care pot fi cel mai bine analizate separat. Potrivit cifrelor ONU, 656.000 de locuitori arabi ai Palestinei de pe vremea mandatului britanic au fugit din teritoriile deţinute de israelieni: 280.000 s-au refugiat în Cisiordania, 70.000 în Transiordania, 100.000 în Liban, 4.000 în Irak, 75.000 în Siria, 7.000 în Egipt şi alţi 190.000 în fâşia Gaza (sursele israeliene avansează o cifră mult mai mică, de circa 550.000-600.000 de refugiaţi). Au plecat din patru motive: ca să nu fie ucişi în timpul luptelor, pentru că administraţia fusese dizolvată, pentru că au fost îndemnaţi, induşi în eroare sau panicaţi de transmisiunile posturilor de radio arabe, şi pentru că au fost prinşi în cleştele unui masacru pus la cale de Irgun şi de Banda lui Stern la 9 aprilie 1948, în satul Deir Yassin.

Ultimul aspect merită să fie examinat mai îndeaproape, deoarece este relevant pentru blazonul moral al statului israelian. Din 1920 şi până în acel moment, evreii evitaseră atacurile teroriste asupra aşezămintelor arabe, deşi nenumăratele atacuri lansate de arabi provocaseră uneori represalii dure. La declanşarea conflictului în iarna lui 1947–1948, Deir Yassin, un sat arab cu o carieră de piatră şi mai puţin de 1.000 de locuitori, a încheiat un pact de neagresiune cu Ghivat Shaul, o suburbie a Ierusalimului, aflată în apropiere. În pofida acestui pact, două aşezăminte evreieşti au fost cotropite şi distruse, dezlănţuind o puternică dorinţă de răzbunare din partea evreilor. Banda lui Stern a propus distrugerea satului Deir Yassin, pentru a le

da arabilor o lecţie pe care s-o ţină minte. Iată depoziţia unui ofiţer superior din Irgun, Iehuda Lapidot: „Scopul evident era să distrugem moralul arabilor şi să întărim moralul comunităţii evreieşti din Ierusalim, care fusese subminat în mod repetat, şi mai ales recent, prin profanarea cadavrelor evreieşti care au căzut în mâinile arabilor.”[1150] Begin a fost de acord cu operaţiunea, dar a recomandat să se folosească un camion cu portavoce, spre a li se oferi sătenilor o şansă ca să se predea fără vărsare de sânge. Comandantul local al Haganei a fost şi el nevoit să-şi dea acordul, fără voia sa, dar a impus condiţii suplimentare. La raid au participat 80 de oameni din Irgun şi 40 din Banda lui Stern. Camioneta cu portavoce s-a răsturnat într-un şanţ şi nu a mai fost folosită. Arabii au ales calea luptei, şi erau de altfel mai puternici şi mai bine înarmaţi. Cei din Irgun şi sterniştii au trebuit să trimită după un pluton echipat cu o mitralieră grea şi cu un aruncător de mortiere, cu ajutorul cărora au putut pune capăt rezistenţei arabe.

În acel moment, participanţii la raid au intrat în sat şi situaţia a scăpat de sub control. Un spion din Hagana care i-a însoţit a descris ceea ce a urmat ca pe „un masacru dezorganizat”. Atacatorii au dus 23 de bărbaţi la carieră şi i-au împuşcat. Un martor ocular arab avea să spună că alţi 93 de oameni au fost ucişi în sat, dar, conform altor mărturii, numărul celor ucişi s-ar fi ridicat la 250. Înainte de a fi aflat detalii despre luptă, Begin a emis un ordin de zi în spiritul Cărţii lui Isaia: „Acceptaţi felicitările mele pentru această splendidă cucerire. […] Ca şi la Deir Yassin, vom ataca şi vom distruge duşmanul pretutindeni. Doamne Dumnezeule, Tu ne-ai ales pe noi pentru a cuceri.”[1151] Ştirile despre atrocitate, mult exagerate, s-au răspândit repede şi i-au convins pe mulţi arabi să ia calea refugiului în următoarele două luni. Nu există dovezi că acesta ar fi fost scopul urmărit. În combinaţie însă cu ceilalţi factori, populaţia arabă a noului stat s-a redus la doar 160.000. Cifra aceasta era foarte convenabilă.

Pe de altă parte, erau evreii care au fost încurajaţi sau obligaţi să se refugieze din statele arabe unde, în unele cazuri, comunităţile evreieşti existaseră de două mii cinci sute de ani. În 1945, în lumea arabă trăiau peste 500.000 de evrei. Între izbucnirea războiului la 15 mai 1948 şi finele anului 1967, marea lor majoritate a trebuit să se refugieze în Israel: 252.642 din Maroc, 13.118 din Algeria, 46.255 din Tunisia, 34.265 din Libia, 37.867 din Egipt. 4.000 din Liban. 4.500 din Siria, 3.912 din Aden, 124.647 din Irak şi 46.447 din Yemen. Totalul de 567.654 de evrei refugiaţi din statele arabe nu era aşadar substanţial mai mic decât numărul arabilor refugiaţi din Israel[1152]. Diferenţa în modul în care au fost primiţi şi trataţi a fost numai de ordin politic. Guvernul israelian i-a reaşezat în mod sistematic pe toţi refugiaţii în cadrul politicii sale de revenire la vatra naţională. Guvernele arabe, cu sprijinul ONU, i-au ţinut pe arabi în tabere de

refugiaţi, aşteptând recucerirea Palestinei, care nu s-a mai produs. Aşa se face că, drept consecinţă a sporului natural, la finele anilor 1980, numărul refugiaţilor arabi era mult mai mare decât cu patruzeci de ani înainte.

Această atitudine contrastantă faţă de refugiaţi îşi avea sorgintea într-o abordare fundamental diferită a negocierilor. Timp de două milenii, evreii fuseseră o minoritate oprimată care nu dispusese niciodată de opţiunea forţei. Nevoia îi deprinsese astfel să negocieze, adesea pentru simpla supravieţuire, şi să facă asta aproape mereu de pe poziţii de mare inferioritate. Cu trecerea secolelor, ei şi-au dezvoltat nu numai tehnicile de negociere, ci şi o filosofie a negocierii. Negociau împotriva unor mize imposibile şi învăţaseră că trebuie să accepte statutul negociat, oricât de umil şi mizerabil ar fi fost acesta, ştiind că soarta lor se va putea ameliora ulterior prin noi negocieri şi prin eforturi proprii. Importanţa căderii la înţelegere, ca principiu opus forţei, le intrase în sânge. Acesta a fost motivul pentru care, chiar şi când dovezile au devenit copleşitoare, le-a fost atât de dificil să perceapă dimensiunea răului pe care îl reprezenta Hitler; le venea greu să înţeleagă un om care nu voia să cadă la nicio pace cu ei, ci le voia doar viaţa.

Arabii, dimpotrivă, erau o rasă de cuceritori, ale căror scrieri inspirau şi reflectau deopotrivă o poziţie maximală faţă de alte popoare, *dhimmi*-i cei demni de dispreţ. Însuşi conceptul de negociere pentru o pace finală reprezenta pentru ei trădarea oricărui principiu. O pace provizorie, un armistiţiu puteau fi necesare şi acceptabile pentru că păstrau deschisă opţiunea folosirii ulterioare a forţei. Pe de altă parte, un tratat echivala pentru ei cu un fel de capitulare. Aşa se explică faptul că arabii nu au vrut ca refugiaţii să fie recolonizaţi, pentru că asta i-ar fi văduvit de un atu moral. Radio Cairo spunea astfel: „Refugiaţii sunt piatra unghiulară în lupta arabilor împotriva Israelului. Refugiaţii sunt armamentul arabilor şi al naţionalismului arab.”[1153] Ei au refuzat, aşadar, fără niciun fel de discuţie, planul ONU din 1950 de reaşezare a refugiaţilor. În următorul sfert de secol, ei au refuzat chiar să accepte ofertele repetate de a primi compensaţii din partea israelienilor. Rezultatul a fost dezastruos pentru refugiaţi şi urmaşii acestora, şi a reprezentat şi o sursă de instabilitate pentru statele arabe. În anii 1960, s-a ajuns aproape la distrugerea Iordaniei. În anii ’70 şi ’80, avea să se distrugă echilibrul structural al Libanului.

Abordările diferite în ce priveşte principiul negocierii au jucat un rol şi mai important în determinarea frontierelor Israelului. Evreii aveau trei moduri diferite de a privi ţara lor refăcută: căminul naţional, Ţara Făgăduinţei şi stat al sionismului. Prima variantă putea fi eliminată uşor. Dacă evreii nu ar fi dorit decât un loc unde să fie în siguranţă, l-ar fi putut găsi oriunde: Argentina, Uganda, Madagascar,

de pildă, toate au fost propuse la un moment dat. A devenit însă repede evident faptul că astfel de planuri nu îi inspirau decât pe puţini evrei. Singura care s-a bucurat de oarecare ecou a fost propunerea legată de El Arish, tocmai pentru că se afla lângă Palestina.

Trecem astfel la a doua noţiune: Ţara Făgăduinţei. Dintr-un motiv sau altul, ideea aceasta avea o rezonanţă teoretică pentru toţi evreii, laici sau religioşi, cu excepţia celor pioşi, care insistau că întoarcerea la Sion trebuia să aibă loc în cadrul unui eveniment mesianic, şi a evreilor asimilaţi, care nu voiau să se întoarcă nicăieri. Dar ce fel de ţară era aceasta? Aşa cum am văzut, atunci când Dumnezeu i-a dat-o lui Avraam, nu a definit-o cu precizie[1154]. Avea să fie formată deci din teritoriile pe care le ocupaseră efectiv israeliţii? Şi dacă da, în ce perioadă? Existaseră, de fapt, două comunităţi, şi fuseseră şi două temple – davidic şi hashmonean. Unii sionişti considerau (şi consideră încă) statul ca pe o a treia uniune de triburi. Dar cărui stat îi era ea succesoare? Regatul lui David (nu şi al lui Solomon) inclusese şi Siria. Hashmoneii domniseră şi ei odinioară peste teritorii întinse. Ambele uniuni străvechi fuseseră mini-imperii când şi-au atins zenitul şi cuprinseseră supuşi care erau doar pe jumătate evrei sau nu erau evrei deloc. Ele nu puteau servi drept model pentru un stat sionist al cărui scop primordial era să ofere un cămin naţional pentru evrei. Pe de altă parte, era o credinţă emoţională puternică în dreptul evreilor de a revendica acele părţi ale Palestinei în care ei fuseseră preponderenţi în Antichitate. Această tendinţă a fost transpusă în planul pe care sioniştii l-au înaintat Conferinţei de Pace de la Paris, din 1919. Planul le dădea evreilor toată coasta, de la Rafah la Saida, ambele maluri ale Iordanului, cu frontiera răsăriteană trecând puţin la vest de calea ferată Damasc – Amman – Hijaz[1155]. Cum era de aşteptat, planul a fost respins, dar pretenţiile s-au regăsit în programul revizioniştilor lui Jabotinski.

Ajungem apoi la statul sionist ca atare, acel teritoriu pe care, în practică, evreii puteau să-l obţină, să-l colonizeze, să-l dezvolte şi să-l apere. Această abordare empirică a fost cea adoptată de principalele organizaţii sioniste şi care a devenit practic însăşi politica de stat. Era o abordare înţeleaptă, deoarece oferea cea mai largă plajă de desfăşurare pentru calităţile de negociatori ale evreilor. Ea le-a permis liderilor evrei să declare că vor fi de acord cu orice frontiere care să cuprindă zonele ocupate de evrei şi care să fie coerente şi uşor de apărat. Astfel, în fiecare etapă, fie pe timpul mandatului britanic ori după, evreii au fost flexibili şi gata să accepte orice propunere rezonabilă li se făcea în legătură cu împărţirea teritoriilor. În iulie 1937, Planul Comisiei Peel de Împărţire le oferea doar Galileea, de la Metula la Afula, şi fâşia de coastă dintr-un punct situat la 32 de kilometri nord de Gaza până la Acra, acesta din urmă fiind tăiat de un

coridor, spre o enclavă britanică din jurul Ierusalimului[1156]. Evreii nu au fost încântaţi, dar au acceptat planul. Arabii, cărora urma să le revină trei sferturi din Palestina, l-au respins fără discuţie.

La vremea următoarei propuneri de împărţire teritorială, făcută de ONU în 1947, colonizarea evoluase şi planul a reflectat această realitate. Evreii nu primeau Acra şi Galileea de Vest, care erau atunci predominant arabe, dar la zona evreiască se adăuga aproape întreg Neghevul şi o parte din regiunea Mării Moarte. Planul Peel nu le dăduse evreilor decât 20% din Palestina, în timp ce ONU le dădea acum 50%. Nu putea fi vorba nicicum de Ţara Făgăduinţei, deoarece nu cuprindea Iudeea şi Samaria, întreg malul de vest al Iordanului şi, mai ales, Ierusalimul însuşi. Dar evreii, în pofida ezitărilor, l-au acceptat. Filosofia lor empirică a fost explicată cu luciditate de Abba Eban, fostul profesor de la Oxford, care avea să servească mulţi ani la rând în calitate de ministru de externe şi negociator-şef al noului stat. Evreii acceptau să piardă zone de importanţă religioasă sau istorică pentru ei, spunea el, deoarece a existat „o semnificaţie partiţionistă inerentă în dezvoltarea statalităţii evreieşti" încă din clipa în care aceasta a devenit „o perspectivă politică palpabilă" – şi anume, mandatul Ligii Naţiunilor. Politica sionistă de colonizare „se baza pe ideea evitării oricărui conflict cu realităţile demografice existente. Ideea era să fie colonizaţi evrei acolo unde arabii *nu* aveau posesie deplină". Dat fiind că aşezările arabe urmau vechilor aşezări israelite, evreii moderni au mers pe vechea câmpie de coastă a filistenilor şi în Valea Iezreel, pe care arabii le evitaseră din cauza malariei. „Principiul colonizării evreilor", spunea Eban, „a fost întotdeauna empiric şi contemporan, niciodată religios şi istoric". Aşa şi în cazul negocierilor ONU:

> *ne-am sprijinit pe premisa generală a unei legături istorice, dar nu am emis niciun fel de pretenţii pentru zone anume care să fie incluse în partea noastră a graniţelor de partiţie pe motivul unor vechi conexiuni. Dat fiind că Hebron era plin de arabi, noi nu l-am cerut. Beer Sheba fiind practic nepopulată, am avut succes cerând-o. Teza sionistă centrală era că este loc suficient în Eretz Israel pentru ca o societate evreiască dens populată să se poată stabili fără a deplasa populaţii arabe şi chiar fără a destrăma profunda lor coeziune socială*[1157].

Această filosofie i-a făcut pe evrei să accepte planul de demarcaţie al ONU, chiar dacă statul delimitat prin acesta urma să fie extrem de greu de guvernat şi de apărat. Arabii au respins însă din nou planul, care le-ar fi dat un stat palestinian, şi fără niciun fel de discuţie, au căutat imediat arbitrajul forţei. Ca urmare a războiului declanşat şi a cuceririlor israeliene dintre iunie şi noiembrie 1948, statul israelian a

rămas cu 80% din Palestina şi cu frontiere care, deşi încă precare, defineau un stat ce putea funcţiona şi putea fi apărat. Arabii palestinieni au rămas fără niciun stat: doar fâşia Gaza şi Cisiordania, guvernate de Iordania.

În ciuda experienţei lor anterioare în ce priveşte refuzul arabilor de a negocia, israelienii au încercat, pe baza liniilor armistiţiului din 1949, să ajungă la un acord în privinţa unor frontiere permanente. Asta ar fi presupus cedarea unor teritorii. Ideea ar fi fost acceptabilă dacă Israelul ar fi obţinut, în schimb, un acord final. Un asemenea troc nu s-a oferit niciodată. Arabii au refuzat tratative directe cu israelienii. Diverse tratative purtate prin intermediul Comisiei ONU de conciliere în Palestina au scos în evidenţă insistenţa arabilor ca israelienii să se retragă în spatele liniilor de demarcaţie ONU din 1947 (pe care ei nu le acceptaseră sau nu le recunoscuseră niciodată), fără ca măcar să garanteze, în schimb, recunoaşterea noului stat. În timp ce Israelul vedea în armistiţiu un preludiu al păcii, arabii nu îl considerau decât o încetare temporară a ostilităţilor şi preludiul unui război, atunci când va veni momentul propice pentru ei. În plus, statele arabe refuzau să se conformeze prevederilor diferitelor acorduri de armistiţiu. Ei le foloseau ca scuturi de apărare în spatele cărora să poată lansa raidurile *fedainilor* şi atacuri teroriste împotriva cetăţenilor Israelului, şi să boicoteze ori să organizeze blocade împotriva economiei sale. Pentru arabi, armistiţiul era continuarea războiului, cu alte mijloace. Astfel, Israelul s-a aflat realmente în stare de război cu majoritatea vecinilor săi arabi din noiembrie 1947 şi până în zilele noastre.

Acest fapt a determinat o reconsiderare fundamentală a naturii statului sionist. Pionierii seculari văzuseră în el o utopie pacifistă şi colectivistă. Pionierii religioşi îl consideraseră o teocraţie sfântă. Acum, şi unii, şi alţii trebuiau să-şi dedice energiile unui stat de maximă securitate. Evoluţia a fost oarecum naturală. Coloniştii moderni fuseseră nevoiţi să înalţe garduri despărţitoare împotriva arabilor. În perioada interbelică, aceste garduri deveniseră tot mai elaborate şi mai profesioniste. Ceea ce trebuia însă să fie acceptat, începând din 1949, cu greu şi cu împotriviri, a fost faptul că securitatea trebuia să devină prioritatea de bază şi permanentă a întregului stat. Israelienii au trebuit nu numai să pună la punct măsuri de securitate internă din ce în ce mai elaborate, ca să poată face faţă caracterului tot mai sofisticat al terorismului arab, ci şi să adopte un standard de apărare externă îndreptat împotriva mai multor inamici; forţele lor armate trebuiau să poată respinge un atac simultan din partea tuturor statelor arabe. Aceste considerente au determinat bugetul noului stat; ele i-au dominat relaţiile externe.

Într-adevăr, în primii săi treizeci de ani de existenţă, din 1948 până în 1978, Israelul a dus o luptă constantă şi uneori vertiginoasă pentru

existenţă. Armistiţiul s-a dovedit inutil. În primii şapte ani, peste 1.300 de israelieni au fost ucişi în timpul raidurilor arabe, şi atacurile punitive ale Israelului împotriva bazelor teroriste au devenit tot mai aprige. La 20 iulie 1951, ultimul dintre arabii moderaţi, regele Abdullah al Iordaniei, a fost asasinat. La 23 iulie 1952, o juntă militară a răsturnat monarhia egipteană, ducând apoi (la 25 februarie 1954) la dictatura populistă a lui Gamal Abdel Nasser, al cărui scop a fost distrugerea Israelului. Stalin rupsese relaţiile cu Israelul în februarie 1953, cu o lună înaintea morţii sale. Începând din septembrie 1955, când a fost semnat acordul egipteano-ceh în domeniul armamentului, blocul sovietic avea să livreze forţelor arabe o cantitate din ce în ce mai mare de arme moderne. Profitând de securitatea oferită de noul său aliat, preşedintele Nasser a pus în mişcare un plan pentru strangularea şi desfiinţarea Israelului. Egiptul refuzase întotdeauna să dea navelor israeliene dreptul de a folosi Canalul Suez, deşi Consiliul de Securitate ONU a condamnat practica în septembrie 1951. Din 1956, Nasser le-a refuzat şi accesul în golful Aqaba. În aprilie, el a semnat un pact militar cu Arabia Saudită şi cu Yemenul, în iulie a pus stăpânire pe Canalul Suez, iar la 25 octombrie a înfiinţat un comandament militar unificat, împreună cu Iordania şi Siria. Simţind cum i se strânge ştreangul de gât, Israelul a lansat o lovitură de descurajare la 29 octombrie, lansând paraşutişti care trebuiau să cucerească Trecătoarea Mitla din Sinai. În timpul scurtului război care a urmat, în cooperare cu trupele anglo-franceze debarcate în zona canalului, Israelul a cucerit întreg Sinaiul, a luat Gaza, a pus capăt activităţii *fedainilor* şi a deschis drumul pe mare spre Aqaba[1158].

Războiul din Sinai a demonstrat capacitatea Israelului de a-şi apăra securitatea chiar şi împotriva noilor arme sovietice, deşi importanţa sa militară a fost umbrită de implicarea anglo-franceză. Acordul care a urmat încheierii ostilităţilor a fost din nou neconcludent. Israelul s-a angajat să se retragă din Sinai, cu condiţia ca Egiptul să nu militarizeze iarăşi zona şi ca trupele ONU să formeze un cordon sanitar protector. Acest acord, deşi nesatisfăcător, a durat un deceniu. Raidurile şi terorismul au continuat însă. Siria a fost şi ea înarmată de blocul sovietic. În 1967, Nasser a decis să lanseze un nou atac, odată ce forţele sale fuseseră reorganizate şi reechipate. La 15 mai, el a remilitarizat Sinaiul, deplasând acolo 100.000 de soldaţi şi blindate şi cerând evacuarea trupelor ONU (care s-au conformat). La 22 mai, a impus o nouă blocadă la Aqaba, închizând Strâmtoarea Tiran pentru transportul naval israelian. Opt zile mai târziu, laţul se strânsese prin semnarea unui acord militar la Cairo, de către regele Hussein al Iordaniei. În aceeaşi zi, trupele irakiene ocupau poziţii în Iordania. Din acest motiv, la 5 iunie, israelienii s-au văzut nevoiţi să lanseze din nou o lovitură de descurajare. În dimineaţa acelei zile, ei au distrus

aproape întreaga forţă aeriană a Egiptului, aflată la sol. Iordania şi Siria s-au înşelat în privinţa succesului Israelului şi şi-au făcut datoria să intre în război de partea Egiptului. În replică, Israelul s-a simţit liber să înlăture cele mai grave anomalii (din punctul său de vedere) rămase în urma Războiului de Independenţă. La 7 iunie, Israelul a ocupat Oraşul Vechi, dobândindu-şi astfel întreg Ierusalimul drept capitală. La sfârşitul zilei următoare, capturase tot malul stâng. În următoarele două zile, a cucerit Înălţimile Golan din Siria, stabilindu-şi poziţii la numai 48 de kilometri de Damasc. Concomitent, a ocupat iarăşi întregul Sinai. În urma Războiului de Şase Zile, Israelul obţinuse pentru prima dată, pe lângă capitală, frontiere care puteau fi apărate şi o faimoasă parte din moştenirea sa istorică[1159].

Şi totuşi, această splendidă victorie nu a adus cu sine securitatea. Dimpotrivă. Ea a indus un sentiment amăgitor de încredere şi o falsă dependenţă faţă de apărarea pe linii fixe, cum a fost aşa-numita linie Bar Lev, la est de Canalul Suez. Nasser, care câştigase fiecare bătălie în relaţiile publice şi le pierduse pe toate în domeniul militar, a murit şi a fost înlocuit de un coleg impunător, Anwar el-Sadat. Urmărind să-şi sporească libertatea de acţiune, în iulie 1972, Sadat s-a descotorosit de consilierii militari sovietici ai Egiptului, dar n-a lăsat astfel Egiptul fără surse de echipament militar sovietic. El a renunţat la spectaculoasele alianţe politico-militare ale lui Nasser cu alte puteri arabe, mulţumindu-se cu coordonarea planurilor în secret. Până atunci, forţele israeliene fuseseră teoretic inferioare. Israelul se simţise aşadar obligat, în aprilie 1948, octombrie 1956 şi iunie 1967, să recurgă la atacuri de descurajare, mizând pe avantajele tactice ale efectului de surpriză. Israelul se considera acum superior, şi Sadat a fost cel care, împreună cu sirienii, au lovit fără avertisment în Ziua Ispăşirii, de Iom Kipur (6 octombrie) 1973, beneficiind, la rândul lor, de întregul efect de surpriză.

Atât egiptenii, cât şi sirienii au spart liniile de apărare israeliene. Un element de surpriză tehnologică în eficacitatea rachetelor antitanc şi antiaeriene arabe le-a permis să provoace pierderi însemnate asupra avioanelor şi blindatelor israeliene. Pentru prima dată în sfertul de veac de la înfiinţarea sa, statul Israel se confrunta cu posibilitatea unei înfrângeri majore şi chiar cu un al doilea holocaust. Înaintarea siriană fusese însă oprită la 9 octombrie; în ziua următoare, dând curs cererilor disperate ale Israelului, preşedintele SUA, Richard Nixon, a organizat o punte aeriană de urgenţă pentru transportul armelor avansate. Două zile mai târziu, forţele israeliene declanşau o contraofensivă îndrăzneaţă împotriva Egiptului, debarcând pe malul de vest al canalului şi ameninţând să taie calea tuturor forţelor egiptene care avansau în Sinai. Acesta a fost momentul de răscruce, şi Israelul s-a mişcat cu rapiditate spre o victorie la fel de răsunătoare ca

aceea din 1967, prin intrarea în vigoare a unui acord de încetare a focului la 24 octombrie[1160].

Dorinţa Israelului de a accepta o încetare a focului a fost dictată de factori politici şi psihologici, mai mult decât de cei militari. În fiecare dintre cele patru războaie existase o lipsă totală de simetrie. Ţările arabe îşi puteau permite să piardă multe războaie. Israelul nu-şi putea permite să piardă niciunul. O victorie israeliană nu putea asigura pacea. O înfrângere israeliană ar fi fost catastrofală. Israelul considerase mereu Egiptul drept cel mai cumplit duşman al său, cel care i-ar fi putut da lovitura fatală. Egiptul era însă, în acelaşi timp, cel mai puţin omogen oponent al Israelului. Populaţia sa nu era formată din arabi veritabili. Egiptul se străduia să-şi realizeze ambiţiile de dominare în Orientul Mijlociu şi să obţină prestigiu tocmai prin asta, mai degrabă decât printr-o angajare emoţională profundă. Teritoriul egiptean deţinut de Israel, oricât de folositor ar fi fost (între 1967 şi 1973, se dezvoltase acolo un câmp petrolifer important), nu făcea parte din moştenirea istorică a evreilor. Din toate aceste motive, o pace cu Egiptul era posibilă. Ceea ce a împiedicat realizarea ei a fost orgoliul militar rănit al Egiptului. Acesta a fost însă vindecat de succesele iniţiale din 1973, pe care timpul şi propaganda le puteau face să pară mai substanţiale decât fuseseră.

Mai exista un obstacol. Israelul fusese condus încă de la înfiinţare de o coaliţie dominată de laburişti, a cărei flexibilitate în problema frontierelor a fost exprimată de filosofia rezumată anterior prin cuvintele lui Abba Eban. Opoziţia păstra însă tradiţia maximalistă a lui Jabotinski în privinţa frontierelor. Pacea cu Egiptul avea să implice mari sacrificii teritoriale, prezente şi potenţiale, pentru Israel. Aceasta necesita, la rândul său, un consens naţional. Opoziţia se opunea acestui consens. Aşa se face că, atunci când coaliţia laburistă a pierdut alegerile din mai 1977 şi a cedat pentru prima oară puterea revizioniştilor din Likudul lui Begin, transferul, printr-un paradox familiar societăţilor democratice, a făcut ca pacea să fie mai probabilă. Begin, tocmai din cauza convingerilor sale maximaliste, era într-o poziţie în care putea să ofere la schimb teritorii contra securitate, într-un mod în care niciun lider laburist după Ben Gurion n-ar fi îndrăznit să o facă.

Sadat, primul lider arab realist după Abdullah, a sesizat acest punct-cheie. La mai puţin de şase luni după victoria Likudului, la 9 noiembrie 1977, el s-a oferit să negocieze condiţiile pentru pace. Procesul de pace a fost îndelungat, complex şi dificil. A fost regizat de preşedintele Jimmy Carter şi sprijinit financiar prin generozitatea contribuabililor americani, ca element indispensabil. Punctul culminant a fost o sesiune-maraton de treisprezece zile, începând din 5 septembrie 1978, la reşedinţa prezidenţială de vară de la Camp

David – pe care Begin a numit-o, în felul său caracteristic, „un lagăr de concentrare de lux”. Au mai fost necesare alte şase luni pentru ca acordul convenit acolo să capete forma finală într-un tratat detaliat.

Compromisul la care s-a ajuns a fost unul real, şi de aceea a rezistat în timp. Egiptul a recunoscut dreptul Israelului la existenţă, a dat garanţii solide pentru frontiera de sud a Israelului, s-a retras efectiv din ecuaţia militară, oferind astfel pentru prima oară Israelului o anumită măsură de securitate reală. În schimb, Israelul a retrocedat Sinaiul, inclusiv zonele petrolifere, bazele aeriene şi aşezămintele de acolo, toate având o profundă rezonanţă emoţională. S-au pornit, de asemenea, negocieri pentru cedarea unei mari părţi din Cisiordania şi chiar concesii în privinţa Ierusalimului, în schimbul unui tratat complementar cu palestinienii şi cu celelalte state arabe. Aceste sacrificii nu au fost însă, în cele din urmă, făcute. Acordul de la Camp David le oferea arabilor palestinieni cea mai bună şansă după planul de demarcaţie ONU din 1947. Din nou, ei l-au refuzat, fără măcar să încerce să negocieze. Israelul rămânea astfel cu Samaria şi Iudeea, chiar dacă acestea aveau încă titlul de „teritorii ocupate”, şi nu de posesiuni recunoscute internaţional. Tratatul, aşa cum este cazul compromisurilor istorice, a cerut şi sacrificii grele din partea semnatarilor săi. Begin şi-a pierdut unii dintre cei mai vechi prieteni politici. Pe Sadat, cel mai periculos, mai curajos şi mai generos dintre duşmanii Israelului, l-a costat chiar viaţa[1161].

Din perspectivă istorică, tratatul de pace israeliano-egiptean a avut o importanţă incalculabilă nu numai în sine, ci şi datorită momentului în care a fost încheiat. Începând cu anii 1920, sursa puterii economice şi diplomatice arabe o constituiseră câmpurile petrolifere din Golful Persic şi din nordul Irakului. În cea de-a doua jumătate a anilor 1970, această putere petrolieră a sporit enorm. În anii 1960, cererea de petrol crescuse mai repede decât oferta. În 1973, tendinţa a fost radical întărită prin acţiunile politice ale statelor bogate în petrol din Orientul Mijlociu, ca răspuns la Războiul de Iom Kipur. Preţul petrolului s-a triplat, de la 3 dolari la 10 dolari barilul. La finele anului 1977, preţul barilului crescuse la 12,68 de dolari; între 1979 şi 1980, s-a triplat din nou, ajungând la 38,63 de dolari barilul la finele anului 1980. Sporind mai bine de zece ori veniturile din petrol ale arabilor, revoluţia preţului petrolului a pus la dispoziţie sume uriaşe pentru achiziţiile arabe de armament şi pentru finanţarea terorismului anti-israelian. Ea a sporit şi influenţa diplomatică arabă asupra Occidentului, ca şi asupra ţărilor din Lumea a Treia. Franţa, de pildă, a construit un reactor nuclear sofisticat în Irak, al cărui potenţial de război în rapidă expansiune a obligat Israelul să-l distrugă printr-un raid de bombardamente aeriene la 7 iunie 1981. Unele state din Lumea a Treia, supuse presiunilor arabe, şi-au întrerupt relaţiile

diplomatice cu Israelul. Influenţa arabă în cadrul ONU a crescut extraordinar. Drept consecinţă, în 1975 Adunarea Generală a ONU a adoptat o rezoluţie prin care se punea semnul egalităţii între sionism şi rasism. Succesorul muftiului, Yasser Arafat, liderul principalei grupări teroriste arabe, Organizaţia pentru Eliberarea Palestinei, a primit statutul de şef de guvern din partea ONU şi din partea a numeroase state, până atunci prietene Israelului. Exista pericolul real ca Israelul să fie împins într-un soi de ghetou internaţional, ocupat până atunci doar de Africa de Sud.

Pe acest fundal, tratatul de pace cu Egiptul şi faptul că acesta a fost aplicat în întregime, de ambele părţi, au reprezentat principala forţă de susţinere a poziţiei Israelului pe scena mondială. Dacă palestinienii ar fi negociat în mod serios la data respectivă, fără îndoială că Israelul ar fi trebuit să cedeze cea mai mare parte a Cisiordaniei. Şansa a fost ratată în favoarea terorismului steril; între 1981 şi 1985, preţul petrolului a scăzut lent, pe măsură ce s-a restabilit echilibrul dintre cerere şi ofertă. În ianuarie 1986, ajunsese la 25 de dolari barilul, iar în aprilie al aceluiaşi an a scăzut sub nivelul de 10 dolari barilul – ceea ce, ţinând cont de inflaţie, era sub cota dinaintea Războiului de Iom Kipur. Balanţa puterii economice şi diplomatice a început să încline din nou în favoarea Israelului. În acest moment, la finele anilor ’80, Israelul controlase Cisiordania mai bine de douăzeci de ani, iar frontierele sale, deşi pe alocuri „temporare”, începuseră să capete un aer de permanenţă.

Într-adevăr, premisa fundamentală care determinase refuzul arabilor de a negocia, şi anume că timpul curge în favoarea lor şi nu a Israelului, precum şi analogia înşelătoare cu statele cruciate medievale, pe care le plăcea să o invoce, au fost ambele invalidate de primii patruzeci de ani de existenţă a Israelului. Israelul se transformase cu succes într-un stat de maximă securitate, fără să-şi sacrifice scopurile esenţiale sau libertăţile, păstrându-şi totodată flexibilitatea de negociere şi empirismul fondatorilor săi. Timpul s-a dovedit a fi de partea israelienilor, şi nu a arabilor. Mai mult decât atât, însuşi faptul că arabii au continuat să prefere opţiunea războiului a încurajat obiceiul de a gândi în termenii frontierelor istorice ale Israelului, care se regăsea chiar şi la israelienii empirici. *Anuarul guvernamental* oficial din 1951–1952 nota: „Statul a fost înfiinţat doar într-o porţiune din ţara lui Israel”. Mulţi evrei considerau victoriile repetate ale Israelului ca pe un mandat moral pentru lărgirea frontierelor. Pentru evreii religioşi, era mâna providenţei, în timp ce pentru cei laici era o formă de manifestare a destinului. În 1968, rabinul-şef sefard susţinea că există o obligaţie morală de a nu retroceda teritoriile nou cucerite. În acelaşi an, în Kibutz Dati – uniunea kibutzurilor religioase –, într-o adunare de colectivităţi

religioase, s-a intonat următoarea rugăciune de Ziua Independenţei: „Întinde graniţele ţării noastre, aşa cum ai promis strămoşilor noştri, de la fluviul Eufrat la fluviul din Egipt. Clădeşte-ţi Oraşul Sfânt, Ierusalimul, capitala Israelului; şi acolo să se ridice Templul Tău, ca în zilele lui Solomon". Dr. Harold Fisch, rectorul Universităţii Bar-Illan, insista: „Nu există decât o singură naţiune al cărei pământ să-i fi fost dat în stăpânire şi promis prin legământul divin, şi anume poporul evreu. Niciun fel de modificări demografice nu vor putea schimba acest dat esenţial, care este piatra de temelie a credinţei evreieşti; aşa cum o nevastă nu are doi soţi, tot la fel o ţară nu poate avea două naţiuni suverane care s-o stăpânească."[1162] Victoria din 1967 a dat naştere şi unei mişcări pluripartite, cunoscută sub numele de Ţara lui Israel, care susţinea că statul Israel, care nu-i reprezintă decât pe cetăţenii israelieni, nu are autoritatea morală să cedeze nicio bucată cucerită din Ţara Făgăduinţei, care este proprietatea întregului popor evreu, şi care trebuia păstrată pentru reunirea în cele din urmă a acestuia. Această formă de neosionism, care putea să-i citeze în sprijinul său pe Herzl, Ben Gurion şi Jabotinski, susţinea că doar o cincime din evreimea mondială s-a reaşezat în Israel. Scopul final al sionismului trebuia să fie reîntoarcerea întregii naţiuni, iar pentru a i se face loc, era nevoie de întreg teritoriul[1163].

Aceasta nu era decât o exagerare şi o politică ideologică de genul celor care fuseseră întotdeauna respinse, în practică, de Israel. Pe de altă parte, statul Israel era, în anumite privinţe, aşezat pe baze constituţionale idealiste. El accepta ca obligaţie inevitabilă să primească, în calitate de imigrant, pe orice evreu care dorea să vină ca *oleh*, adică „orice evreu care emigrează în Israel pentru colonizare". Acesta a fost scopul primordial al creării statului. Aşa fusese înregistrat în programul original de la Basel, din 1897, la articolul 6 al mandatului din 1922, şi în Declaraţia de Independenţă din 14 mai 1948, şi fusese adoptat oficial în Legea Întoarcerii din 1950[1164]. În secţiunea a patra a acestei legi, evreul era definit drept „persoana născută din mamă evreică, sau care s-a convertit la iudaism şi care nu este membru al altei religii". În practică, nu era însă uşor să se decidă cine era evreu şi cine nu. Aceasta a fost una dintre problemele cele mai disputate din istoria evreilor, încă din timpul samaritenilor. Odată cu dezvoltarea secularismului, lucrul a devenit şi mai complicat. În Europa modernă, evreii erau mai adesea definiţi nu prin ei înşişi, ci de către antisemiţi. Karl Lueger spunea: „Evreu este oricine spun eu că e evreu". Majoritatea evreilor moderni considerau că evreu este acela care se simte evreu. Conceptul nu era însă suficient pentru tribunale. Legea halachică insista asupra elementului religios. Asta însemna că, în Israel, copilul dintr-o căsătorie mixtă, în care mama nu era evreică, deşi era cetăţean israelian, vorbind ebraica, educat în spiritul istoriei

evreieşti şi satisfăcându-şi stagiul în armata israeliană, nu putea fi considerat evreu din punct de vedere legal decât dacă trecea printr-un proces specific de convertire. Pe de altă parte, legea halachică spunea că şi un evreu convertit rămâne evreu. Incapacitatea de a da o definiţie pur seculară a evreului a dus la crize de guvern şi la dispute. Atunci când un evreu prin naştere, Oswald Rufeisen, care se convertise [la creştinism] şi devenise „fratele Daniel" la carmeliţi, a cerut repatrierea prin Legea Întoarcerii, cazul a ajuns la Curtea Supremă (*Rufeisen contra Ministerului de Interne,* 1962). Magistratul Silberg (în numele majorităţii) a susţinut că Legea Întoarcerii este o lege seculară. În acest sens, evreul nu este definit potrivit legii halachice, ci în accepţiunea generală a termenului pentru evrei: „Răspunsul la această întrebare este, în opinia mea, clar şi cuprinzător – un evreu care s-a creştinat *nu* e considerat evreu."[1165]

În majoritatea covârşitoare a cazurilor, nu a existat însă nicio problemă de definiţie. Israelul a fost deschis pentru toţi *olimii* încă de la crearea sa. A trebuit să-i primească nu numai pe refugiaţii din ţările arabe, ci şi pe toţi evreii din Europa care doreau să se întoarcă. În primii trei ani şi jumătate ai Israelului, populaţia s-a dublat printr-un val de 685.000 de emigranţi, dintre care 304.000 proveneau din Europa. A urmat un al doilea mare val de emigranţi (160.000) în 1955–1957, şi un al treilea (215.000) în 1961–1964. Războiul de Şase Zile a sporit din nou cifra emigranţilor. Numărul evreilor din statele arabe a fost egalat de cel al evreilor veniţi din Europa, aproape 600.000 de evrei europeni ajungând în Israel pe parcursul a douăzeci şi doi de ani, între 1948 şi 1970. Cel mai numeros grup a venit din România (229.779), urmând Polonia (156.011), dar au fost contingente mari şi din Ungaria (24.255), Cehoslovacia (20.572), Bulgaria (48.642), Franţa (26.295), Marea Britanie (14.006) şi Germania (11.522). Au mai venit şi 58.288 de evrei din Turcia, peste 60.000 din Persia şi aproximativ 20.000 din India. Rusia a rămas marele rezervor de emigranţi potenţiali, dar numărul celor care au emigrat în cele din urmă de acolo a depins în mare măsură de fluctuaţiile politicii sovietice. În perioada 1948–1970, doar 21.391 de evrei din Rusia au ajuns în Israel, însă în intervalul de patru ani 1971–1974 li s-a dat drumul la peste 100.000[1166].

În primul sfert de secol al statului, mai ales prin imigraţie, populaţia Israelului a crescut de la 650.000 iniţial la peste trei milioane. Primirea, cazarea, şcolarizarea şi găsirea de locuri de muncă pentru nou-sosiţi au devenit o prioritate, imediat după securitate, şi au fost, după apărare, principalul capitol din bugetul statului. Scoaterea evreilor din aşa-numitele „ţări de stres" a implicat uneori eforturi considerabile, cum ar fi podul maritim şi aerian prin care au fost scoşi 43.000 de evrei din Yemen într-un singur an, între iunie 1949 şi iunie

1950, sau puntea aeriană secretă prin care au fost scoşi 20.000 de evrei falashi din Etiopia, la mijlocul anilor ’80.

În încercarea de a plămădi această nouă comunitate naţională, două au fost instrumentele esenţiale: armata şi limba ebraică. Graţie intransigenţei arabe, forţa de apărare a Israelului a succedat kibutzurilor ca produsul cel mai caracteristic al statului sionist, şi a avut o influenţă covârşitoare în modificarea viziunii lumii asupra evreilor. Ea a devenit şi modalitatea prin care copiii emigranţilor dobândeau egalitatea emoţională în cadrul societăţii. Acceptarea ebraicei a fost o realizare şi mai însemnată. Până la finele secolului al XIX-lea, ebraica nu a fost vorbită de nimeni ca primă limbă. Ca limbă vorbită, ebraicei îi urmase aramaica (cu excepţia scopurilor liturgice) din vechile vremuri biblice. Ea a rămas, desigur, principala limbă scrisă a iudaismului. Savanţii evrei care se întâlneau la Ierusalim puteau să o vorbească între ei, deşi diversele pronunţii ashkenaze sau sefarde făceau ca înţelesul să fie destul de dificil. Statul sionist ar fi putut folosi foarte bine germana sau limba idiş, dar ambele s-ar fi dovedit a fi catastrofale. Eliezer Ben Yehuda (1858–1922), care a ajuns în Palestina în 1881, a făcut posibilă adoptarea ebraicei printr-o campanie susţinută. Atunci când el şi soţia sa, născută Deborah Jonas, au sosit la Jaffa, el a insistat ca începând din acea clipă să nu-şi mai vorbească decât în ebraică. Casa lor a fost prima a unei familii vorbitoare de ebraică din întreaga ţară (şi din lume), iar primul născut al lui Ben Yehuda, Ben Sion, a fost primul copil vorbitor de ebraică după perioada antică. Ebraica s-a impus ca limbă modernă acolo unde multe alte experimente de renaştere lingvistică, cum ar fi irlandeza, au eşuat; iar aceasta s-a datorat în parte faptului că iudaismul, fiind practicat în ebraică, s-a ocupat mereu de chestiuni practice până în cel mai mic detaliu: munca, gospodăria, gătitul, iluminatul şi încălzirea, călătoriile şi viaţa de zi cu zi. Principala sa putere consta, bineînţeles, în faptul că era limba de rugăciune, dar şi o limbă care privea comportamentul. Atunci când oamenii s-au străduit să o vorbească, ei au realizat că ea răspundea remarcabil de iute nevoilor cotidiene, dovedind curând o capacitate organică de dezvoltare. Evoluţia sa ca limbă oficială de guvernare a fost înlesnită de decizia britanicilor, din 1919, de a-i acorda statut de egalitate cu engleza şi araba în timpul mandatului. Pretenţiile de supremaţie ale germanei au fost distruse de Hitler, iar cele ale idişului, vorbit de peste zece milioane de evrei la finele anilor 1930, au fost spulberate de emigraţia masivă a evreilor sefarzi din ţările arabe, după 1945. Ebraica s-a impus pentru că era vorbită de noua armată. Armata putea să funcţioneze pentru că vorbea limba ebraică. Israelul a mers, aşadar, împotriva tuturor legilor sociologiei lingvistice moderne şi a făcut din renaşterea limbii un proces autoîntreţinut.

Au fost şi dispute, mai ales în privinţa numelor. E drept că încă din timpurile lui Avraam, evreii se obişnuiseră cu schimbarea numelor, ca să sublinieze anumite aspecte religioase, patriotice sau culturale. Ben Yehuda a iniţiat noua practică ebraică, schimbându-şi numele de Perelman. Mulţi dintre coloniştii primelor trei Alia i-au urmat exemplul, în timp ce învăţau ebraica. Aşa se face că David Gruen, sau Green, a devenit David Ben Gurion. Ulterior avea să se suprapună şi un element de obligativitate. Faptul a dat naştere la ironii usturătoare. În secolul al XIX-lea, evreii de sub stăpânire germană şi austriacă fuseseră nevoiţi să-şi teutonizeze numele. Hitler a inversat procesul. În 1938, evreilor germani li s-a interzis să-şi schimbe numele de familie şi au fost obligaţi să revină la cele evreieşti. În privinţa prenumelor, evreii nu aveau acces decât la un număr limitat de „prenume oficiale evreieşti" – 185 bărbăteşti şi 91 femeieşti. Dintre acestea erau excluse prenume biblice preferate de nemţii neevrei, cum ar fi Rut, Miriam, Iosif şi David. Evreii cu prenume interzise trebuiau să mai adopte şi pe cel de Israel, dacă erau de parte bărbătească, sau Sara, în cazul celor de parte femeiască. Regimul de la Vichy din Franţa şi cel al lui Quisling, din Norvegia, au adoptat legi similare. Nimic din toate astea nu l-a clintit pe Ben Gurion, al cărui sprijin viguros, chiar belicos, pentru limba ebraică a fost unul dintre factorii de care a depins succesul ei. Aflând că o navă israeliană, sub comanda unui anume căpitan Vishnievsky, a făcut o escală în Africa de Sud, el a ordonat ca de atunci încolo „niciun ofiţer să nu mai fie trimis în misiune în străinătate dacă nu poartă nume de familie ebraic"[1167].

Clasa conducătoare israeliană i-a urmat exemplul lui Ben Gurion. Moshe Sharett şi-a schimbat numele din Shertok, Eliahu Elath din Epstein, Levi Eshkol din Shkolnic. A fost înfiinţată o comisie pentru nomenclatura ebraică, cu scopul de a elabora liste de nume ebraice, ca şi reguli de preschimbare a numelui. Portnoy, de pildă, în Porat, Teitelbaum în Agosi, Jung în Elem, Novick în Hadash, şi Wolfsohn în Ben Zev. Inechităţile comise de birocraţii austrieci răuvoitori au fost eliminate, preschimbând nume ca Inkdiger (infirm) în Adir (viguros), şi Lügner (mincinos) în Amiti (drept-cuvântătorul). Prenumele au fost şi ele ebraizate. Pearl a devenit Margalit, de pildă. Evreii s-au dovedit mai puţin înclinaţi să-şi schimbe numele mici decât pe cele de familie. Potrivit practicii Ministerului israelian de Externe, Goldie Meyerson şi-a preschimbat numele de familie în Meir, atunci când a devenit ministru de externe în 1959, dar a refuzat să adopte prenumele Zehava, schimbând pur şi simplu Goldie în Golda. Nevoia de prenume ebraice a dus la cernerea Bibliei în căutare de noutăţi. Aşa au ajuns la modă prenumele Yigal, Yariv, Yael, Avner, Avital şi Hagit, sau chiar Omri şi Zerubabel. Unele au mai fost şi inventate: Balfura după Balfour, Herzlia după Herzl. Rabinul Benzion Kaganoff, marele expert

în nume evreieşti, era de părere că renaşterea biblică a dus la sfidarea deliberată a multor tabuuri iudaice, mai ales interdicţia de a folosi nume biblice dinaintea lui Avraam. Israelienii au încălcat regula, botezându-şi copiii Yuval, Ada, Peleg şi, mai ales, Nimrod, despre care Talmudul spune că a fost unul dintre cei cinci oameni cei mai afurisiţi din întreaga istorie a omenirii. Alte nume „rele" care au ajuns în vogă au fost Reuma, Delia, Atalia şi Tzipor. Însuşi Begin a fost botezat după Menahem, despre care Biblia spune: „Şi el a făcut ce era rău în ochii Domnului."

Ebraica nu a fost doar o forţă unificatoare. Ea a împiedicat ca Israelul să ajungă la o problemă de limbă, care a fost blestemul multor naţiuni, în special al celor noi. Acest lucru a fost de bun augur, deoarece Israelul avea multe alte fisuri fundamentale. Faptul că în ghetoul Varşoviei, la sfârşitul anului 1942, partidele politice evreieşti se puteau certa amarnic în privinţa modului în care urmau să se opună naziştilor indica oarecum profunzimea tuturor diviziunilor ideologice care aveau să fie (dar nu numai ele) endemice şi pentru statul Israel. Clivajul de bază dintre Partidul Muncii (denumit uneori Mapai), cu aripa sa sindicalistă Histadrut şi ramura militară Hagana, şi Revizionişti, numiţi în alte ipostaze Herut, Gahal şi în cele din urmă Likud, a fost accentuat de asasinarea lui Arlozorov din 1933 şi de urmările sale. Diviziunile s-au accentuat şi mai tare după un episod şocant din timpul Războiului de Independenţă. Ben Gurion se temuse tot timpul că Begin, care respingea planul ONU de împărţire a frontierelor, va lupta ca să le mărească în cazul în care Irgun ar fi putut să opereze ca forţă de sine stătătoare. Begin a fost de acord să înglobeze Irgun în armata naţională la 1 iunie 1948, dar şi-a păstrat propriile rezerve de armament. Atunci când, în timpul primei încetări a focului, nava cu armament a Irgun-ului, *Altalena*, a sosit la Tel Aviv, guvernul a refuzat să-i predea încărcătura. Ben Gurion a declarat în guvern: „Nu vor exista două state şi nu vor exista două armate […] Trebuie să ne decidem dacă vrem să-i predăm puterea lui Begin, sau să-i spunem să-şi înceteze activităţile separatiste. Dacă nu va ceda, vom deschide focul."[1168] Guvernul a recomandat ministrului apărării să aplice legea ţării. Lupta s-a declanşat pe plajă şi Begin a trebuit să se refugieze la bordul navei, ca să-şi apere armele. Yigal Allon, comandantul-şef al forţei permanente a Haganei, Palmach, şi adjunctul său, Yitzhak Rabin, conducând operaţiunile din Hotelul Ritz, au hotărât să bombardeze nava şi să o scufunde. Begin a fost nevoit să înoate până la mal, 14 soldaţi din Irgun au fost ucişi, şi acesta a fost sfârşitul organizaţiei. Begin a spus despre coaliţia laburistă că este „un guvern de criminali, tirani, trădători şi fratricizi"[1169]. Ben Gurion l-a numit pe Begin pur şi simplu „Hitler".

După aceasta, Partidul Muncii şi aliaţii săi au condus Israelul până

în 1977. Cu kibutzurile, Histadrutul, Hagana şi dominaţia lor în cadrul Agenţiei Evreieşti, ei fuseseră elita conducătoare în timpul mandatului. După Independenţă, ei au continuat să fie elita conducătoare, controlând forţele armate, serviciile civile şi, prin intermediul confederaţiilor sindicale, industria israeliană. Israelul a moştenit de pe urma mandatului multe instituţii politice, constituţionale şi juridice britanice. Într-o singură privinţă era însă total deosebit de Marea Britanie. El a preluat de la partidele socialiste din estul Europei noţiunea de partid care să se identifice cu statul. Din acest punct de vedere, se asemăna mai mult cu Uniunea Sovietică. Deosebirea dintre politicienii de profesie şi funcţionarii publici de profesie, atât de importantă pentru stilul britanic de democraţie parlamentară, abia dacă exista în Israel. Părăsind comanda Palmachului, Allon a ajuns ministru şi apoi adjunct al prim-ministrului. Rabin a fost şeful statului-major al armatei israeliene, şi apoi prim-ministru. Doi alţi şefi ai armatei, Haim Bar-Lev şi David Elazar, s-au ridicat şi ei prin intermediul mişcării laburiste. Moshe Dayan, cel mai cunoscut dintre toţi comandanţii armatei israeliene, s-a ridicat prin mişcarea de tineret a Mapai, numită şi Tzeirim, aşa cum a făcut şi Shimon Peres, care a fost şeful aparatului birocratic din Ministerul Apărării pe vremea lui Ben Gurion, şi care avea să ajungă ulterior el însuşi prim-ministru. Puteai fi pe rând membru al Knessetului, general, ministru în guvern, ambasador şi şef al radioului de stat. Israelul a fost un stat-partid, deşi nu a fost niciodată un stat monopartit. Cele mai importante decizii nu se luau neapărat în cadrul cabinetului. Numirile în serviciul civil se bazau, de regulă, pe un sistem de împărţire a privilegiilor de partid, care erau distribuite conform rezultatelor din alegeri. Fiecare partid hotăra cine ce face şi cine este promovat în ministerele pe care le deţine. Mişcarea laburistă în ansamblu a format un complex sistem agroindustrial, acoperind cea mare parte din industria de armament, construcţii, asigurări de sănătate şi distribuţie. Prin mecanismele sale, domina zone uriaşe din ceea ce ar fi trebuit să fie în mod normal funcţii ale guvernului: relaţiile cu sindicatele, învăţământul, sănătatea şi serviciul de paşapoarte. O mare parte din aceste situaţii s-au datorat modului în care a fost colonizat Israelul în timpul mandatului[1170]. În structura sa de după Independenţă, Israelul avea câteva din slăbiciunile tipice ale unei foste colonii din Lumea a Treia care s-a născut prin rezistenţă, printr-o mişcare naţionalistă dominantă, chiar prin terorism, şi apoi s-a transformat într-un regim.

Structura multipartită a menţinut democraţia. Partidele se aflau însă în osmoză constantă, divizându-se, regrupându-se, schimbându-şi numele, formând coaliţii ad-hoc. Între 1947 şi 1977, Mapai – Partidul Muncii – nu a scăzut niciodată sub pragul de 32,5% din voturi, dar

nici nu s-a ridicat peste 40%. Rezultatul a fost o instabilitate pronunţată în cadrul structurii generale a dominaţiei mişcării laburiste, cu negocieri anevoioase pentru formarea de coaliţii după fiecare alegere, şi adesea între alegeri. Ben Gurion a fost prim-ministru între 1948 şi 1963, cu excepţia unei scurte perioade între 1953 şi 1955, când i-a lăsat locul lui Moshe Sharett. Multe dintre numirile şi demiterile sale arbitrare – de pildă, de generali – erau o reacţie la diverse manevre politice interne. Lunga sa vendetă împotriva lui Pinhas Lavon, ministru al apărării pe care Ben Gurion îl considera responsabil pentru un fiasco costisitor al serviciilor secrete în Egipt, a fost determinată în egală măsură de factori interni din partid, ca şi de factori publici. Partidele reprezentau interese, dar şi entităţi ideologice. Recrutarea se făcea, în consecinţă, mai ales în rândul imigraţiei. Practica datează din perioada interbelică, atunci când colonizarea terenurilor era în mare parte o funcţie de partid. La începutul anilor 1930, s-a ajuns la o înţelegere între partide pentru împărţirea teritoriilor insuficiente. După Independenţă, existau terenuri suficiente pentru toţi cei care voiau să se ocupe de agricultură, aşa că oficialii din cadrul partidelor au făcut turul taberelor de tranzit, ca să caute oameni. S-au făcut împărţiri neoficiale pe criterii etnico-religioase. Românii, bulgarii şi iugoslavii, de pildă, s-au dus la partidele seculare (mai ales Mapai), nord-africanii la gruparea religioasă Mizrahi, care făcea parte din coaliţie. Graţie priceperii agenţilor yemeniţi ai Mapai, partidul a stabilit practic un monopol asupra emigranţilor din Yemen, cu toate că, după protestul venit din partea Mizrahi, acesta s-a redus la 60-65%. Mapai şi Mizrahi au căzut la înţelegere şi în privinţa a 100.000 de emigranţi marocani, Mapai organizând emigrarea din sudul munţilor Atlas, iar Mizrahi din zona de nord. Revolta unora dintre marocani, care nu acceptau să fie proprietatea cuiva şi să fie îndoctrinaţi, a făcut ca înţelegerea să devină publică în anul 1955[1171].

Weizmann detesta această latură a politicii sioniste. În momentul creării statului Israel, el a devenit primul preşedinte, dar a pierdut bătălia pentru a obţine puteri executive de tipul celor ale unui preşedinte american. Asta explică de ce nu a avut posibilitatea să apere interesele statului şi cele publice împotriva partidului. Sarcina i-a revenit lui Ben Gurion, şi trebuie să-i recunoaştem meritul de a fi încercat să lupte împotriva sistemului de partid. El a fost, de-a lungul întregii sale vieţi, un activist de partid profesionist, şi a rămas, până în ultimele clipe, un combatant politic agresiv. Ca prim-ministru, a făcut însă tot posibilul ca să separe partidul de stat, să elibereze statul din ghearele partidului şi să lupte cu angrenajul mişcării laburiste (al cărui autor fusese în mare parte chiar el) în probleme de politică, numiri în funcţii şi, nu în ultimul rând, în anchetarea abuzurilor. El a

smuls de sub controlul partidului cabinetul prim-ministrului, Ministerul Apărării, armata şi şcolile. Nu a reuşit acelaşi lucru însă cu sistemul sanitar, care a rămas sub controlul Histadrut. În cele din urmă, scârbit de colegii săi politici, avea să-şi creeze propriul partid (în 1965), iar când încercarea a dat greş, s-a retras mânios într-un exil intern la kibutzul său de la Sde Boker[1172].

Spre deosebire de Herzl, Weizmann şi chiar de Jabotinski, Ben Gurion nu se considera evreu european, ci evreu din Orientul Mijlociu. El a fost convins că aceia care vor transforma Israelul dintr-o colonie europeană într-un stat realmente asiatic, deşi unic în felul său, vor fi *sabrim,* adică evreii născuţi în Israel din generaţia primilor pionieri. Ben Gurion a fost un Moise cu un mesaj sumbru, care nu oferea poporului său decât sânge şi lacrimi, muncă şi sudoare. „Aceasta nu este o naţiune, nu încă", spunea în 1969, la sfârşitul vieţii sale.

> *Este un popor exilat, aflat încă în deşert şi tânjind după bogăţiile Egiptului. Nu va putea fi considerat drept naţiune decât atunci când vor fi colonizate Neghev şi Galileea, decât atunci când milioane de evrei vor emigra în Israel şi atunci când vor fi aplicate standardele morale necesare practicării etice a politicii şi a înaltelor valori ale sionismului. Acesta nu este nici gloată, nici naţiune. Este un popor încă înlănţuit de trecutul exilului – mântuit, dar neîmplinit[1173].*

Socialismul european avea însă să rămână spiritul care a animat mişcarea laburistă din Israel. Partidul se compunea din intelectualitatea urbană, pentru care kibutzurile nu erau decât reşedinţe de weekend. Membrii săi aveau educaţie universitară şi reprezentau clasa culturală de mijloc. Faţă de muncitori, mai ales faţă de emigranţii afro-asiatici sefarzi, manifesta o condescendenţă binevoitoare, explicându-le răbdător ce e bine pentru ei, aşa cum încercase, pe vremuri, Rosa Luxemburg să educe proletariatul german. Ei erau aristocraţia naturală a noului stat, sau, mai bine zis, catedocraţia sa seculară. Treptat, a apărut şi o deosebire de ordin exterior între guvern şi opoziţie. Oamenii de stat laburişti afectau o nonşalanţă vestimentară rustică, purtând cămăşi deschise la gât. Likudul lui Begin se afişa la costum şi cravată. Diferenţa era cea dintre intelectualitatea socialistă şi populiştii instinctivi.

După retragerea lui Ben Gurion, dependenţa mişcării laburiste faţă de sprijinul din ce în ce mai modest venit din Europa a devenit tot mai accentuată. În schimb, nou-sosiţii din teritoriile arabe s-au orientat spre opoziţie. Fenomenul datează din perioada interbelică. Jabotinski şi-a atras dintotdeauna discipoli din rândul sefarzilor din Levant. El a învăţat să vorbească limba ladino şi s-a încăpăţânat să folosească pronunţia sefardă pentru ebraică. Begin s-a înscris fără eforturi în această tradiţie. Ca evreu polonez, provenind dintr-o minusculă

comunitate supravieţuitoare, el avea o afinitate naturală faţă de evreii care fuseseră expulzaţi cu brutalitate din ţările arabe. Ca şi aceştia, nu se simţea dator să se scuze pentru faptul că se afla în Israel. Împărtăşea ura lor împotriva arabilor. Ca şi ei, a pus interesele evreilor înaintea oricărui alt considerent, în virtutea dreptului moral dat de suferinţă. Ca şi evreii orientali, el considera că este o insultă faţă de morţi ideea că arabii ar fi putut să decidă asupra dreptului la existenţă al statului Israel. „Dreptul nostru de a exista ne-a fost dat de Dumnezeul strămoşilor noştri", insista el, „încă de la primele raze ale zorilor omenirii, acum 4.000 de ani. Pentru acest drept, care a fost consfinţit prin sângele evreilor de-a lungul generaţiilor, noi am plătit un preţ fără asemănare în analele tuturor naţiunilor"[1174]. Spre deosebire de elita laburistă, el şi evreii orientali aveau în comun o caracteristică de mare valoare: absenţa oricărui sentiment de vinovăţie.

Priza laburiştilor asupra regimului era extrem de puternică, şi nu a slăbit decât foarte lent. Begin trebuie să fi fost singurul şef de partid din istorie care a pierdut opt alegeri consecutive fără să-şi piardă funcţia. Sub trei prim-miniştri consecutivi, Levi Eshkol (1963–1969), Golda Meir (1969–1974), Yitzhak Rabin (1974–1977), baza electorală a laburiştilor s-a erodat însă treptat. Spre sfârşitul lungii lor guvernări au izbucnit câteva scandaluri de proporţii – ceea ce n-a surprins, dat fiind refuzul lor de a ţine seama de avertismentul lui Ben Gurion, care-i îndemnase să despartă partidul de stat. Drept urmare, la alegerile din mai 1977, Partidul Muncii şi-a pierdut supremaţia. A pierdut la scrutin 15% din voturi şi nu a obţinut decât 32 de locuri în parlament. Likudul lui Begin a câştigat 43 de locuri şi nu a întâmpinat nicio dificultate în formarea unui guvern de coaliţie. Begin a câştigat şi alegerile următoare, din iunie 1981. După retragerea acestuia, Likud a obţinut un scor egal cu Partidul Muncii în alegerile din 1984, ceea ce a dus la un acord prin care o coaliţie între laburişti şi Likud avea să guverneze ţara prin rotaţia premierilor. Aşa a ajuns Israelul să aibă în cele din urmă un sistem politic bipartit, evitând astfel pericolul unui regim permanent monopartit.

La bază însă, deosebirile dintre partidele politice din Israel, oricât de profunde şi înveninate de evenimentele istorice violente, se mărgineau la probleme seculare, ceea ce explică faptul că, în ultimă instanţă, se putea ajunge întotdeauna la compromisuri pragmatice. Mai gravă era însă prăpastia dintre secularismul statului sionist şi religiozitatea iudaismului în sine. Problema nu era nouă. Preceptele legii iudaice şi preceptele lumeşti au produs tensiuni în cadrul tuturor societăţilor evreieşti. Ele au ieşit la suprafaţă ori de câte ori evreii au fost puşi în situaţia de a se conduce singuri. Din acest motiv, mulţi evrei credincioşi considerau că este preferabil ca evreii să trăiască sub

stăpânirea neevreilor. Aceasta îi lăsa însă la mila lor. Experienţa vremurilor moderne arată că nu se puteau baza pe o asemenea soluţie. Noul Sion fusese conceput ca replică la antisemitismul din secolul al XIX-lea şi se născuse imediat după Holocaust. El nu reprezenta un model de teocraţie evreiască, ci un instrument politic şi militar pentru supravieţuirea evreilor. Pe scurt, situaţia era fundamental identică cu cea din zilele profetului Samuel. La acea vreme, israeliţii fuseseră în pericol de a fi exterminaţi de filisteni şi adoptaseră monarhia ca să poată supravieţui. Samuel acceptase schimbarea cu tristeţe şi cu inima grea, deoarece vedea limpede că monarhia, sau statul, cum am spune noi, este în conflict ireconciliabil cu înstăpânirea legii iudaice. În cele din urmă, s-a dovedit că a avut dreptate. Legea a fost sfidată, Dumnezeu s-a mâniat şi a urmat Exilul babilonian. A Doua Uniune de Triburi a întâmpinat aceleaşi dificultăţi şi a pierit în aceleaşi condiţii. Evreii s-au împrăştiat astfel în diaspora. Esenţa iudaismului era că Exilul nu poate fi încheiat decât printr-un eveniment metafizic, atunci când va voi Dumnezeu, şi nu printr-o soluţie politică inventată de om. Statul sionist nu era altceva decât un nou Saul. A sugera că ar fi putut fi o formă modernă a lui Mesia nu era doar o greşeală, ci o blasfemie. Aşa cum avertizase marele savant evreu Gershom Scholem, rezultatul nu putea fi decât un alt fals Mesia: „Idealul sionist este una, idealul mesianic este alta; iar acestea două nu se pot atinge decât în frazeologia sforăitoare de la manifestaţiile populare, care inculcă adesea în rândul tineretului nostru spiritul unui nou shabetaism care este sortit pieirii.”[1175] E drept că sioniştii, care erau în principal nereligioşi sau chiar antireligioşi, recurgeau la ajutorul iudaismului. Nu aveau de ales. Fără iudaism, fără ideea că evreii erau un popor unit prin credinţă, sionismul nu ar fi fost nimic mai mult decât o sectă trăsnită. Ei invocau şi Biblia în sprijin. Din Biblie îşi luau tot felul de precepte morale, retorica electorală şi mesajele idealiste către tineret. Ben Gurion a folosit-o ca îndreptar pentru strategia militară. Asta nu a fost însă decât o formă est-europeană de iluminism evreiesc. Sionismul nu avea loc pentru Dumnezeu ca atare. Pentru sionişti, iudaismul era doar o sursă convenabilă de energie naţională şi de cultură, iar Biblia nu era decât un document de stat. Din acest motiv, majoritatea evreilor religioşi priveau din start sionismul cu neîncredere sau chiar cu ostilitate declarată, iar unii (aşa cum am subliniat) credeau că este opera Satanei.

Aşa cum Samuel a consimţit însă să-l ungă rege pe Saul, tot la fel şi evreii religioşi au fost nevoiţi să recunoască existenţa sionismului şi să ia atitudine în privinţa acestuia. Au existat mai multe şcoli de gândire, fiecare modificată în timp. Toate au fost de tip ortodox. Iudaismul reformat nu a jucat niciun rol în colonizarea Palestinei şi în crearea statului Israel. Prima sinagogă reformată nu s-a ridicat în Ierusalim

decât în 1958. Ortodoxia varia însă după gradul de recunoaştere a sionismului. Aşa cum sioniştii folosiseră iudaismul ca să-şi creeze un stat, unii evrei pioşi credeau că spiritul naţional sionist putea fi exploatat ca să-i readucă pe evrei la iudaism. Abraham Isaac Kook (1865–1935), numit rabin-şef ashkenaz cu sprijinul sioniştilor, considera că respectarea Torei putea fi întărită de noul spirit patriotic care îi anima pe evrei, cu condiţia ca evreii religioşi să se organizeze. Aşa se face că, după ce al X-lea Congres sionist (1911) a hotărât în favoarea şcolilor seculare, în detrimentul studiului Torei, s-a născut primul partid politic religios, Mizrahi, care avea să lupte pentru Tora în cadrul sionismului. Acest partid a conlucrat cu sioniştii pe întreaga durată a mandatului britanic şi a fost partener de guvernare încă de la naşterea statului. Rolul său a fost esenţial pentru a evita o scindare totală între evreii seculari şi cei religioşi din Israel, dar a fost mai degrabă un intermediar între cele două tabere, decât o forţă religioasă în sine.

Drept replică la „trădarea" grupării Mizrahi, liderii grupării ortodoxe au pus bazele mişcării Agudat Israel, în 1912. Aceasta nu avea să fie organizată şi să devină activă decât după preluarea Palestinei de către britanici. Sub vechea administraţie turcă, se menţinuse sistemul de delegare a puterilor către minorităţi prin intermediul capilor lor religioşi, ceea ce îi favoriza, evident, pe liderii ortodocşi. Conform articolului 4 al mandatului lor din 1922, britanicii predau sioniştilor reprezentarea politică a tuturor evreilor. Consiliul lor naţional era ancorat în mâinile laicilor, iar aspectele religioase ale activităţii acestuia au fost pur şi simplu pasate grupării Mizrahi. Astfel stând lucrurile, agudiştii au creat, în 1923, o mişcare de masă, condusă de un „Consiliu al Înţelepţilor Torei", ale cărei filiale îi învăţau pe evreii religioşi cum să-şi exercite votul în favoarea propriilor candidaţi. Aşa s-a născut cel de-al doilea partid religios. Influenţa acestuia a fost considerabilă în Europa răsăriteană, unde îşi avea organele proprii de presă şi un lobby influent, păstrându-şi un caracter profund antisionist. În Palestina, partidul a trebuit să facă însă compromisuri, după ce panica generată de ascensiunea lui Hitler a provocat un val de cereri de vize de emigrare. Toate aceste cereri erau prelucrate prin intermediul Agenţiei Evreieşti a sioniştilor, care deţinea şi controlul asupra fondurilor centrale pentru finanţarea noilor aşezăminte. Adevărul este că, aşa cum israeliţii nu ştiuseră cum să ţină piept filistenilor, nici Aguda nu a fost în stare să-şi susţină principiile în faţa hitlerismului. Declaraţia Balfour nu putea fi ea oare o portiţă de scăpare de inspiraţie divină? În 1937, unul dintre liderii săi, Isaac Breuer, nepotul faimosului rabin Hirsch, a adresat următoarea întrebare oficială Consiliului Înţelepţilor: oare Declaraţia Balfour impunea evreilor sarcina de inspiraţie divină de a-şi clădi un stat, sau

era doar o „uneltire a Satanei”? Dat fiind faptul că aceştia nu au putut să cadă de acord asupra răspunsului la întrebare, Breuer a venit cu propriul său răspuns, elaborat pe fundalul Holocaustului, care i-a furnizat motive şi mai întemeiate pentru o soluţie de compromis cu sionismul. Argumentul final al lui Breuer – şi anume că statul era darul venit din ceruri pentru poporul martir al lui Israel, şi că acesta putea fi „începutul mântuirii”, cu condiţia ca statul să se dezvolte după preceptele Torei – avea să formeze baza ideologică a partidului Aguda[1176].

Aşa se explică faptul că, atunci când s-a pus problema formării statului, Aguda a insistat ca fundamentul legal al acestuia să-l reprezinte Tora. Cererea a fost respinsă. La 29 aprilie 1947, Agenţia Evreiască nota într-o scrisoare adresată partidului Aguda: „Crearea statului necesită confirmarea de către ONU, lucru care ar fi imposibil fără garantarea libertăţii de conştiinţă pentru toţi cetăţenii statului şi fără să se arate clar că intenţia noastră nu este aceea de a crea un stat teocratic”. Statul trebuia să fie unul laic. Pe de altă parte, agenţia a convenit să cedeze în faţa punctului de vedere religios privitor la respectarea Sabatului, legilor privind alimentaţia şi căsătoria, şi să garanteze depline libertăţi religioase în învăţământ. Compromisul a făcut posibilă prezenţa Aguda în cadrul consiliului provizoriu de guvernare la începuturile statului, precum şi ca membru al Frontului Religios Unit, în formarea unor coaliţii de guvernare între 1949 şi 1952. Punctul de vedere al Aguda a fost formulat astfel (10 octombrie 1952):

> *Lumea a fost creată de dragul poporului lui Israel. Datoria şi meritul lui Israel sunt de a mărturisi şi de a împlini Tora. Locul unde poporul lui Israel este menit să trăiască şi să mărturisească Tora este Israelul. Aceasta înseamnă că raţiunea de a fi a lumii este întronarea regimului Torei pe pământurile lui Israel. Piatra de temelie a acestui ideal a fost aşezată. Acum, sunt evrei care locuiesc în ţara lor de baştină şi care împlinesc preceptele Torei. Nu s-a ajuns încă la împlinirea desăvârşită, deoarece nu întreg poporul lui Israel trăieşte încă pe aceste pământuri şi [nici măcar] nu toţi îndeplinesc încă preceptele Torei*[1177].

Pe scurt, Aguda se lega să folosească sionismul pentru a duce la bun sfârşit reunirea evreilor şi pentru a transforma rezultatul acesteia într-o teocraţie.

Aşa cum compromisurile făcute de Mizrahi au dus la cele făcute de Aguda, tot la fel şi compromisurile făcute de Aguda au dat naştere unei grupări rigoriste, autointitulată Păzitorii Cetăţii („Neturei Karta”). Aceştia s-au desprins din Aguda în 1935, opunându-se din toate puterile la crearea statului, boicotând alegerile şi toate celelalte

activităţi statale, şi declarând că ar fi mai bine ca Ierusalimul să rămână sub mandat internaţional, decât să fie guvernat de evrei necredincioşi. Gruparea era relativ mică, iar laicii o considerau extremistă. Întreaga istorie a evreilor arată însă că minorităţile rigoriste tind să ajungă, la un moment dat, majorităţi triumfătoare. Ca iudaismul însuşi, membrii acestei minorităţi făceau dovada (ţinând cont de premisa lor iniţială) unei puternice consecvenţe logice. Pentru ei, evreii erau „un popor a cărui viaţă este supusă regulilor unei ordini supranaturale divine […] şi care nu depinde de succesele sau eşecurile normelor politice, economice sau materiale". Evreii nu erau „o naţie ca oricare alta", supusă factorilor care „contribuie la mărirea şi decăderea tuturor celorlalte naţii"[1178]. Prin urmare, crearea statului sionist nu reprezenta reintrarea evreilor în istorie, o a treia uniune de triburi, ci începutul unui alt exil, mult mai primejdios, deoarece „s-a dat cale liberă acum ispitei prin succesele repurtate de cei răi". Ei invocau adesea drept argument declaraţia unui grup de rabini unguri care, ajunşi la Auschwitz, recunoscuseră dreptatea pedepsei divine pentru opoziţia lor prea slabă faţă de sionism. Clovnii sionişti incinerau sufletele evreilor, pretinzând că ei reprezintă poporul lui Israel, în timp ce cuptoarele lui Hitler ardeau trupurile doar ca să le elibereze sufletele pentru viaţa veşnică. Tot aşa, ei au deplâns Războiul Sinaiului şi Războiul de Şase Zile, pe motiv că ar fi urmărit, prin prestigiul succesului repurtat, să-i atragă pe evrei la sionism şi prin aceasta spre distrugerea eternă. Mai mult decât atât, aceste victorii erau opera Satanei şi nu aveau să ducă decât la o înfrângere colosală. „Păzitorii" respingeau „eliberarea şi protecţia" sionismului, cu războaiele şi cuceririle pe care le presupunea acesta:

> *Noi nu suntem de acord cu niciun fel de ură şi ostilitate, şi, mai presus de toate, cu nicio luptă sau război, sub nicio formă, împotriva vreunui alt popor, naţie sau grai, deoarece Tora noastră Sfântă nu ne-a cerut să facem asta în timpul Exilului nostru, dimpotrivă. Fereasc㠄 Domnul ca, prin multele noastre păcate, să fim în aparenţă legaţi de destinul acestor rebeli [împotriva Domnului]! Noi nu putem face altceva decât să ne rugăm Celui Sfânt, slăvit fie El, ca să ne scape de destinul lor şi să ne izbăvească.*

Păzitorii se considerau o „rămăşiţă" a celor care „refuzaseră să-şi plece genunchii în faţa lui Baal", aşa cum se întâmplase „în timpul profetului Ilie", sau „să cineze la aceeaşi masă cu Izabela". Sionismul era „o rebeliune împotriva Regelui regilor", iar teologia sa implica faptul că statul evreiesc avea să-şi găsească sfârşitul într-o catastrofă şi mai cumplită decât Holocaustul.

Astfel, încă de la începuturile sale, statul laic sionist s-a confruntat cu o opoziţie religioasă tripartită: din interiorul coaliţiei de guvernare,

din afara coaliţiei, dar din interiorul consensului sionist, şi din afara consensului, dar dinlăuntrul ţării. Această opoziţie a îmbrăcat forme extrem de variate, de la cele copilăreşti, până la cele violente, de la lipirea de timbre pe scrisori cu susul în jos şi omiterea cuvântului „Israel" din adrese, ruperea actelor de identitate, boicotarea alegerilor, demonstraţii, până la revolte deschise. Statul Israel, ca şi precursorii săi elenist şi roman, se confrunta cu o parte a populaţiei, mai ales la Ierusalim, care se revolta uşor şi adesea în mod imprevizibil împotriva unor decizii minore sau pripite ale guvernului. Ca regulă însă, puterea religioasă se exprima prin negocieri aprinse în cadrul Knessetului, şi mai ales în interiorul cabinetului. În primele patru guverne ale Israelului, nu mai puţin de cinci crize ale cabinetului au fost provocate de probleme religioase: în 1949, din cauza importului de alimente interzise, în februarie 1950, din cauza educaţiei religioase a copiilor yemeniţi din taberele de tranzit, în octombrie 1951, iar apoi în septembrie 1952, din cauza înrolării militare a fetelor din familiile ortodoxe, iar în mai 1953, din cauza şcolilor. Această tendinţă a continuat în primii patruzeci de ani de existenţă a Israelului, când religia a fost o sursă de dispute în cadrul coaliţiilor, mult mai puternică decât diferendele de ordin ideologic, militar sau de politică externă.

Ţinând cont de bogăţia de teologie morală strictă a religiei evreilor, zonele de conflict erau foarte vaste. Astfel, în cazul Sabatului, căruia i-a fost conferit statut legal şi constituţional, existau 39 de categorii principale, şi multe altele subsidiare, de activităţi interzise, inclusiv deplasarea călare sau cu un vehicul, scrisul, exersarea unui instrument muzical, vorbitul la telefon, aprinderea luminii sau atingerea banilor. Totodată, cele mai simple coduri de conduită iudaică afirmă că „oricine pângăreşte făţiş Sabatul este în toate privinţele ca şi un neevreu; vinul atins de el nu mai poate fi băut, pâinea pe care o coace este ca pâinea neevreilor, iar mâncarea pe care o găteşte este şi ea ca a neevreilor"[1179]. Aşadar, legea Sabatului, cu efectele sale derivate, a pus mari probleme forţelor armate, serviciului civil şi uriaşului sector din industria şi agricultura publică şi colectivă. S-au purtat bătălii cumplite pentru mulgerea vacilor din kibutzuri şi emisiunile de televiziune în timpul Sabatului, antrenând un uriaş proces legislativ şi conflicte în privinţa unor reglementări locale. Autobuzele puteau să circule la Haifa, dar nu şi la Tel Aviv; cafenelele erau deschise la Tel Aviv, dar nu şi la Haifa; ambele erau interzise la Ierusalim. A mai existat încă o criză de cabinet pe problema dacă El-Al, compania aeriană de stat, poate efectua curse în timpul Sabatului. În cadrul guvernului s-au dus lupte şi mai îndelungate dacă să se servească sau nu mâncare necasher pe vasele operate de compania maritimă de stat – legile alimentare dovedindu-se un teren fertil pentru disputele

politice. Hotelurile şi restaurantele aveau nevoie de „certificate de corectitudine” din partea rabinatelor. O lege din 1962 interzicea creşterea porcilor, cu excepţia zonelor creştin-arabe din jurul Nazaretului sau în scopuri ştiinţifice, iar o campanie legislativă din 1985 a început să interzică şi vânzarea sau distribuirea produselor din carne de porc. Guvernul şi rabinii, deopotrivă, au examinat atestatele privind porcul din rasa Babirusa, din estul Indoneziei, ai cărui crescători susţineau că este un mamifer copitat şi rumegător. Au existat dispute în cabinet şi pe tema autopsiilor şi a înmormântărilor pe pământ sfânt.

Învăţământul ridica probleme de o complexitate uriaşă. În timpul mandatului britanic, existaseră patru tipuri de şcoli evreieşti: general-sioniste (laice), Histadrut (laic-colective), Mizrahi (Tora-laice) şi Aguda (exclusiv Tora). Legea învăţământului unificat din 1953 le-a înglobat pe toate în două categorii: şcoli guvernamental-laice şi şcoli guvernamental-religioase. Aguda şi-a retras şcolile din sistem, dar s-a pomenit că pierde subvenţiile guvernamentale dacă nu rezervă timp suficient pentru materiile laice. Laicii se plângeau că şcolile Aguda rezervă 18 din cele 32 de ore prevăzute în săptămâna şcolară pentru studiul Bibliei, Talmudului şi ebraicei (fetelor predându-li-se mai mult Biblia şi mai puţin Talmudul în comparaţie cu băieţii), în detrimentul ştiinţelor exacte, geografiei şi istoriei. Evreii religioşi se plângeau că şcolile de stat nu rezervă decât opt ore din totatul de 32 pentru religie, din care trei erau de ebraică, şi că Biblia este predată în şcoli în spirit laic, ca mit, cu excepţia unor porţiuni prezentate ca istorie sionistă timpurie[1180]. La finele anilor ’50, un plan confuz, de compromis, al cabinetului, de promovare a „conştiinţei evreieşti” în şcolile laice şi a „conştiinţei naţional-israeliene” în şcolile religioase, a încins şi mai mult spiritele[1181]. În 1959 s-au produs incidente violente în trei locuri, împotriva propagandei laice în rândul copiilor din familiile ortodocşilor de rit oriental, unul dintre rabinii care protesta vehement spunând:

> *[Ei] au înălţat pe culmi tineretul lipsit de înţelepciune, înveşmântându-l în orgoliu, şi au dat de pământ cu bătrânii înţelepţi. L-au învăţat pe copil la şcoală că aici – în ţara lui Israel – nu mai este nevoie să respecte poruncile Torei. Când băiatul se întorcea acasă de la şcoală, dacă-i spuneau părinţii să se roage, răspundea că învăţătorul i-a explicat că nu e nevoie sau că instructorul a zis că e o prostie. Când venea rabinul să le ceară băieţilor să respecte Sabatul, ei nu-i dădeau ascultare, pentru că se organiza un meci de fotbal la club sau îi aştepta maşina să-i ducă la plajă, […] iar dacă rabinul se ruga de ei sau plângea, ei îi râdeau în nas, pentru că aşa le spusese să facă instructorul. […] Înţelepţii Torei au fost aruncaţi astfel la colţ, iar puştanii au ajuns în frunte, pentru că aveau carnete de partid*[1182].

Ortodocşii erau revoltaţi şi de felul în care multe instituţii încălcau vechile reguli privind segregarea sexelor. În apropierea centrelor cu populaţie ortodoxă, s-au produs scene violente din cauza localurilor de dans şi a plajelor mixte. Consiliul Înţelepţilor a stigmatizat legea privind înrolarea fetelor în armată, socotind că trebuia sfidată chiar şi cu riscul morţii. Aceasta a fost una dintre multele bătălii pe care le-a câştigat elementul religios.

Ei au avut câştig de cauză şi în problema centrală a căsătoriei. Statul laic Israel a fost nevoit să renunţe la instituţia căsătoriei civile. Legea ortodoxă a fost impusă chiar şi cuplurilor, conform prevederilor secţiunilor 1 şi 2 ale Jurisdicţiei Instanţelor Rabinice (Căsătorie şi Divorţ) din 1953. Membrii laici ai Knessetului au votat în favoarea legii, deoarece altminteri Israelul s-ar fi împărţit treptat în două comunităţi, între care nu s-ar fi putut face căsătorii. Legea a dat însă naştere la procese grele şi litigii interminabile, în care nu erau implicaţi doar neevreii şi evreii laicizaţi, ci şi rabinii reformaţi şi credincioşii acestora, deoarece rabinatele ortodoxe, singurele care aveau dreptul să certifice convertirile, refuzau să le recunoască pe cele ale reformaţilor. Experţii ortodocşi în domeniul căsătoriilor şi divorţului, simţindu-se îndreptăţiţi să o facă, au supus categorii întregi de imigranţi evrei la testele cele mai stricte. Astfel, în 1952, practicile de divorţ în rândul a 6.000 de Bene Israel (evrei din Bombay) au fost considerate ca nefiind în regulă (deşi au fost validate în cele din urmă), iar în 1984 au fost puse sub semnul întrebării căsătoriile evreilor falashi din Etiopia.

Recăsătorirea şi divorţul au fost prilejul multor dispute aprige. Deuteronomul 25:5 impune căsătoria leviratică a văduvei rămase fără copii cu fratele soţului decedat. Obligaţiei i se poate pune capăt prin *halitza,* adică refuzul cumnatului. Dacă acesta este încă minor, văduva trebuie să aştepte. Dacă este mut şi nu poate rosti „Nu vreau să o iau de nevastă", ea nu se poate recăsători. Un asemenea caz s-a petrecut în 1967, la Ashdod; mai mult decât atât, surdo-mutul mai era şi însurat. Rabinatul a aranjat o căsătorie bigamă şi a aprobat divorţul a doua zi[1183]. Cazuri dificile s-au înregistrat şi atunci când una din părţile dintr-o căsătorie refuza divorţul. Dacă refuzul venea din partea femeii, divorţul devenea dificil, dar dacă venea de la bărbat, era de-a dreptul imposibil. Într-un caz din 1969, de pildă, un soţ a fost condamnat la paisprezece ani de închisoare pentru şase agresiuni indecente şi trei violuri. Soţia a intentat acţiune de divorţ, bărbatul a refuzat, iar cuplul a rămas căsătorit potrivit legii rabinice, soţia neavând nicio altă cale de recurs civil în Israel. În privinţa unor asemenea cazuri, rabinul Zerach Warhaftig, fost ministru al religiilor, adopta o atitudine relaxată: „Noi avem un sistem legal care a apărat întotdeauna poporul. Sistemul poate să conţină vreun spin care să-l

înţepe la un moment dat pe individul în sine. Ceea ce ne interesează pe noi nu este însă un individ sau altul, ci poporul, în întregul său."[1184]

Exprimarea poate să lase de dorit, dar conţine adevărul asupra căruia au atras atenţia dificultăţile noului stat: anume că iudaismul este o religie perfecţionistă. Ea are puterea slăbiciunilor sale. Ea presupune că aceia care o practică formează o elită, deoarece scopul său este să creeze o societate-model. Acesta este motivul pentru care, din multe puncte de vedere, era religia ideală pentru un nou stat ca Israelul, în pofida faptului că legile sale fuseseră elaborate cu 3.200 de ani înainte de fondarea statului. Datorită continuităţii unice a iudaismului, multe dintre cele mai vechi precepte ale sale rămăseseră valabile şi erau urmate de credincioşi. Ele reflectau adesea mai degrabă forma decât conţinutul adevărului religios, dar trebuie iarăşi subliniat că „ritual, ritualist" nu sunt termeni de reproş pentru evrei. Aşa cum spunea dr. Harold Fisch, rectorul Universităţii Bar-Ilan:

> *Însuşi termenul „ritual" are în limba engleză o calitate peiorativă, derivată din tradiţia protestantă. În ebraică, termenul este Mitzvot (porunci religioase), a cărui forţă morală este identică, fie că este vorba de relaţii de la om la om, ori de la om la Dumnezeu. Ultima parte a codului este cea care întruchipează aşa-numitele porunci ritualice, iar acestea sunt la fel de indispensabile pentru o bună apreciere ca şi poruncile etice*[1185].

Esenţa spiritului ritual este respectarea neabătută a ritualului, care reprezintă un alt punct forte al iudaismului, extrem de bine adaptat cerinţelor unui nou stat. Toate statele au nevoie să se învăluie în demnitatea trecutului. Multe dintre cele peste o sută de ţări care au devenit independente după 1945 au fost nevoite să împrumute instituţii şi tradiţii de la foştii lor stăpâni coloniali, sau să le inventeze dintr-un trecut în bună măsură nescris. Israelul a avut norocul de a fi avut trecutul cel mai lung şi mai bogat, reflectat din abundenţă de cronici şi păstrat mereu treaz prin continuităţi absolute. Am arătat că geniul evreilor în domeniul scrierilor istorice a intrat în declin după Iosephus şi până în secolul al XIX-lea. După fondarea statului sionist, el avea să se exprime nu numai în domeniul istoriei, ci mai ales în arheologie. Oameni de stat şi generali ca Ben Gurion, Moshe Dayan şi Yigael Yadin, precum şi mii de oameni de rând au devenit arheologi pasionaţi, atât amatori, cât şi profesionişti. Studiul Antichităţii îndepărtate a devenit o obsesie în Israel.

Acest element era important pentru crearea unei naţiuni organice. El era însă nesemnificativ în raport cu forţa vie a religiei care formase însăşi seminţia evreiască, şi ai cărei custozi actuali îşi puteau trasa descendenţa rabinică în linie dreaptă de la Moise. Evreii supravieţuiseră tocmai pentru că fuseseră extrem de riguroşi în

privinţa ritualurilor lor, fiind gata să-şi dea viaţa pentru ele. Se cuvenea şi era sănătos ca respectul pentru conformarea strictă să fie o trăsătură centrală a comunităţii sioniste.

Exemplul cel mai relevant este atitudinea pe care au avut-o evreii faţă de Muntele Templului, atunci când curajul lor şi providenţa au făcut ca el să le fie redat, în cele din urmă, împreună cu restul vechiului Ierusalim, în timpul Războiului de Şase Zile din 1967. A fost necesară o simplă decizie pentru a se reface vechiul ghetou din care fuseseră alungaţi evreii din Ierusalim în 1948. Templul punea însă probleme dificile. El fusese distrus în întregime în Antichitate. O autoritate de talia unui Maimonide hotărâse însă că, în ciuda distrugerii sale, locul Templului îşi va păstra sanctitatea de-a pururi. *Shechina* nu dispăruse niciodată, şi de aceea evreii veneau mereu să se roage lângă ruine, mai ales la Zidul de Vest, despre care tradiţia spune că ar fi fost cel mai apropiat de partea vestică a Sfintei Sfintelor. Ruinele Templului păstrându-şi sfinţenia, evreii trebuiau să se purifice ritualic înainte de a putea pătrunde în zonă. Regulile de puritate din jurul Templului erau cele mai stricte dintre toate. Accesul la Sfânta Sfintelor le era interzis tuturor, cu excepţia Marelui Preot, şi nici acesta nu putea pătrunde acolo decât o singură zi pe an, de Ziua Ispăşirii. Perimetrul Templului fiind considerat a fi cel al „taberei lui Israel", care înconjurase sanctuarul din deşert, pe vremea lui Moise, acestui loc i se aplicau legile de curăţire din Numerii[1186]. În această carte, Dumnezeu i-a definit lui Moise atât cauzele necurăţeniei, cât şi remediul ei. O persoană devenea necurată dacă atingea un cadavru, un mormânt sau un os omenesc, sau stând sub acelaşi acoperiş cu unii care ar fi făcut asta. Cartea scrie apoi: „Pentru cel necurat să se ia din cenuşa jertfei arse pentru curăţire şi să se toarne peste ea într-un vas apă de izvor; apoi un om curat să ia isop, să-l moaie în apa aceea şi să stropească cu ea casa, lucrurile şi oamenii câţi sunt acolo, şi pe cel ce s-a atins de os de om sau de ucis sau de mort sau de mormânt."[1187]

Jertfa – o junincă – trebuia să fie roşie, „fără meteahnă, care să nu aibă cusur şi să nu fi purtat jug". Mai mult decât atât, pentru a evita murdărirea, partea cea mai delicată a operaţiei trebuia să fie făcută de Eleazar, moştenitorul desemnat al lui Aaron. După ce pregătea amestecul, acesta trebuia depozitat „într-un loc curat" şi păstrat pentru când va fi nevoie de el. Autorităţile insistau că junincile erau rare şi scumpe; dacă doar două din firele de păr ale animalului nu erau roşii, cenuşa sa nu era bună. Nu reuşeau să cadă de acord asupra numărului de juninci care au fost arse. Unii spuneau că şapte. Alţii ziceau că nouă. După distrugerea Templului, a fost imposibil să se prepare o nouă cenuşă. A mai rămas o cantitate care a fost folosită, se pare, pentru curăţirea celor care intraseră în contact cu morţii, până în vremurile amoraice. Apoi, cenuşa s-a epuizat, iar curăţirea nu avea să

mai fie posibilă decât la venirea lui Mesia, care să ardă cea de-a zecea junincă şi să prepare un nou amestec. Din cauză că regulile de curăţire, mai ales după morţi, au fost şi sunt atât de stricte, există un consens în opinia rabinică asupra faptului că toţi evreii sunt acum necuraţi din punctul de vedere al ritualului. Şi, cum nu mai există cenuşă pentru curăţirea lor, niciun evreu nu are voie să pătrundă pe Muntele Templului[1188].

Legea junincii roşii a fost citată ca exemplu de bază a *huka,* o normă iudaică pentru care nu există nicio explicaţie raţională, dar care trebuie respectată cu stricteţe, deoarece reprezintă în modul cel mai clar o poruncă divină. Este exact tipul de regulă pentru care neevreii s-au amuzat dintotdeauna pe seama evreilor. Este însă tocmai tipul de regulă pe care evreii au insistat să o respecte, oricare ar fi fost dezavantajele sale, menţinându-şi astfel identitatea evreiască. Aşa se face că, începând cel puţin din 1520, evreii s-au rugat mereu la Zidul de Vest, dar niciodată dincolo de el. După căderea cartierului evreiesc din Ierusalim în mâinile arabilor, în 1948, aceştia nu le-au mai dat voie evreilor să folosească Zidul de Apus (Zidul Plângerii), nici măcar să-l mai privească de la distanţă. Această interdicţie a durat nouăsprezece ani. În momentul cuceririi vechiului oraş în 1967, Zidul a ajuns din nou accesibil, şi în prima zi de Shavuot a acelui an un sfert de milion de evrei au încercat să se roage acolo concomitent. Întreaga zonă din faţa Zidului a fost apoi eliberată, creându-se un frumos spaţiu deschis şi pavat. Nimic nu se putea face însă ca evreii să poată pătrunde pe Muntele Templului însuşi. Au fost avansate cele mai ingenioase argumente rabinice care să le permită evreilor să poată pătrunde măcar într-o anumită porţiune din zonă. Până la urmă s-a căzut însă de acord că întreaga zonă trebuia să rămână interzisă evreilor realmente ataşaţi de credinţa lor[1189]. Marele Rabinat şi Ministerul Religiilor au pus, aşadar, afişe care le interziceau evreilor să meargă pe munte, sub pedeapsa *karet*-ului („extirpare” sau pierderea vieţii veşnice). Faptul că mii de evrei au ignorat interdicţia a fost dat drept exemplu al neputinţei rabinilor. Respectarea interdicţiei de către un mare număr de evrei religioşi, în ciuda dorinţei lor puternice de a pătrunde în zonă, a fost la fel, dacă nu chiar şi mai semnificativă.

Rabinii din Ierusalim mai aveau şi un motiv colateral să fie foarte stricţi în această privinţă. Ei doreau să şteargă din mintea evreilor de rând orice posibil semn de egalitate între triumfurile militare ale sioniştilor, cum a fost recucerirea Oraşului Vechi, şi împlinirea mesianică. Acelaşi argument a fost valabil şi pentru propunerile de reconstruire a însuşi Templului. Un asemenea plan ar fi întâmpinat, desigur, opoziţia violentă a întregii lumi musulmane, deoarece platforma Templului este ocupată de două structuri islamice de

enormă importanţă istorică şi artistică. Ideea a fost însă dezbătută cu toată meticulozitatea caracteristică a rabinilor. Nu-şi reconstruiseră oare evreii, la porunca divină, Templul, după întoarcerea din primul lor Exil în Babilon, şi nu era acesta un precedent de urmat, acum că marele Exil luase sfârşit? Precedentul se putea aplica numai atunci când majoritatea evreilor aveau să „locuiască pe acest pământ", iar asta nu se produsese încă. Şi totuşi, nu fusese Templul reconstruit pe vremea lui Ezdra, chiar dacă numărul evreilor întorşi din Babilon era mai mic decât al celor de azi? E drept, dar acum nu s-a primit nicio poruncă divină; al Treilea Templu se va înălţa pe cale supranaturală, prin intervenţia directă a lui Dumnezeu. Acest argument a fost folosit însă odinioară împotriva sionismului însuşi şi s-a dovedit fals prin forţa evenimentelor, nu-i aşa? Primul Templu, ridicat fără doar şi poate de Solomon, a fost şi el pus pe seama lui Dumnezeu. Aşa este; pe de altă parte însă, Templul nu putea fi clădit pe vremea lui David, deoarece acesta era un războinic; a trebuit să aştepte epoca de pace din timpul lui Solomon. La fel şi azi: al Treilea Templu nu va putea fi clădit decât în momentul realizării unei păci finale. Dar şi atunci ar fi nevoie ca evenimentul să fie inspirat de un profet adevărat, chiar şi numai pentru faptul că detaliile, pe care Dumnezeu i le-a dat lui David cu propria Lui mână, s-au pierdut[1190]. Da, s-au pierdut; dar detaliile celui de-al Treilea Templu se află în Cartea lui Iezechiel. Posibil; lăsând însă la o parte argumentele tehnice, actuala generaţie nu are nici pregătirea şi nici dorinţa de a reface Templul şi de a relua modul acela specific de rugăciune; pentru asta ar fi necesară o redeşteptare religioasă. Într-adevăr, cum s-ar putea crea asta mai bine decât ridicând Templul din nou?[1191] Şi argumentele şi-au continuat astfel şirul, ducând la concluzia majoritară că nu se putea face încă nimic. S-a renunţat chiar şi la propunerea de a îndeplini sacrificiul ritual al mielului pascal, pentru că nu s-a putut descoperi locul original al altarului; existau dubii privind descendenţa pe linie sacerdotală a cohen-ilor sau *kohanim* din zilele noastre, şi (nu în ultimul rând) se ştia prea puţin despre veşmintele preoţeşti pentru a putea fi refăcute cu exactitate[1192].

Templul, cu disputele din jurul său, simbolizează trecutul religios ca forţă vie, unificatoare în noua comunitate israeliană. Mai există însă şi un trecut laic, iar statul sionist fusese creat tocmai pentru a scăpa de el. Simbolul acestuia era Holocaustul; mai mult decât un simbol – o realitate cumplită care adumbrise crearea statului şi care, pe drept cuvânt, rămânea factorul primordial în memoria colectivă a naţiunii. Iudaismul se ocupase mereu nu numai de Lege, ci şi (în termeni umani) de scopurile legii şi de justiţie. O trăsătură recurentă şi tristă a întregii istorii a evreilor în timpul Exilului fusese dată de chinurile la care au fost supuşi evreii ca evrei şi de faptul că societatea neevreiască

nu-i deferise niciodată justiţiei pe călăii acestora. Statul evreiesc era, cel puţin în parte, reacţia la cea mai mare dintre toate nedreptăţile posibile. Una dintre funcţiile sale era să fie instrumentul răzbunării şi să arate întregii lumi că evreii puteau, la urma urmelor, să-şi facă dreptate şi să-şi aplice Legea împotriva celor care-i persecutau. Crimele legate de Holocaust au fost atât de îngrozitoare, încât procesele de la Nürnberg şi alte mecanisme juridice puse în acţiune de ţările europene, pe care le-am descris deja, nu erau suficiente. Încă din 1944, departamentul de cercetări al Biroului politic al Agenţiei Evreieşti, condus de viitorul prim-ministru Moshe Sharett, începuse să strângă date despre criminalii de război nazişti. După înfiinţarea statului, căutarea celor vinovaţi şi aducerea lor în faţa justiţiei a fost sarcina mai multor servicii israeliene, unele dintre acestea secrete. Eforturile nu s-au mărginit la Israel. Li s-au alăturat multe organizaţii evreieşti, naţionale şi internaţionale, inclusiv Congresul Evreiesc Mondial. Acelaşi lucru l-au făcut înşişi supravieţuitorii. În 1946, Simon Wiesenthal, un evreu ceh în vârstă de treizeci şi opt de ani care supravieţuise încarcerării timp de cinci ani în diferite lagăre, inclusiv Buchenwald şi Mauthausen, a înfiinţat, împreună cu alţi treizeci de foşti deportaţi în lagăre, Centrul Evreiesc de Documentare Istorică, al cărui sediu permanent a ajuns să fie la Viena. El s-a concentrat asupra identificării criminalilor nazişti care nu fuseseră încă judecaţi şi condamnaţi. Holocaustul a fost intens studiat în scopuri academice şi educaţionale, dar şi în scop de răzbunare. În anii 1980, numai în universităţile din SUA şi Canada se predau nouăzeci şi trei de cursuri despre Holocaust şi se înfiinţaseră şase centre de cercetare dedicate în întregime acestui subiect. Bunăoară, la Centrul Wiesenthal pentru Studierea Holocaustului, din Los Angeles, s-a recurs la cea mai avansată tehnologie pentru a crea ceea ce s-a numit „o experienţă audiovizuală pe multiple ecrane, cu sunet pe multiple canale, a Holocaustului", folosindu-se un ecran de 12 metri înălţime şi 7 metri lăţime, în formă de arc, trei proiectoare de film şi o lentilă cinemascopică specială, 18 proiectoare de diapozitive şi sunet pentafonic, toate legate la un computer central pentru control simultan. Această reconstituire dramatică a ororii poate să nu pară deloc exagerată, dat fiind faptul că antisemiţii începuseră atunci să facă eforturi hotărâte ca să arate că ororile nu se întâmplaseră defel sau că fuseseră exagerate în mod grotesc[1193].

Obiectivul primordial al documentării asupra Holocaustului rămânea însă să se facă dreptate. Wiesenthal însuşi a fost răspunzător pentru deferirea în faţa justiţiei a peste 1.100 de nazişti. El a furnizat o mare parte din datele care au permis guvernului israelian să-l identifice, să-l aresteze, să-l judece şi să-l condamne pe omul care, după Himmler, fusese administratorul şi executantul-şef al

Holocaustului – Adolf Eichmann. Acesta a fost arestat de agenţi israelieni în Argentina, în mai 1960, adus în secret în Israel şi incriminat pentru 15 capete de acuzare, conform Legii privind naziştii şi colaboratorii nazismului din 1950[1194]. Sunt numeroase motivele pentru care procesul lui Eichmann a fost un eveniment important, real şi simbolic, pentru israelieni şi pentru întreg poporul evreu. El a demonstrat cum nu se poate mai clar că epoca impunităţii apusese pentru asasinii evreilor şi că aceştia nu-şi mai puteau găsi ascunzătoare nicăieri în lume. La proces au asistat 976 de corespondenţi de presă străini şi 166 de ziarişti israelieni, şi, dată fiind natura rechizitoriului, care cuprindea Holocaustul în întregime şi evenimentele care au dus la el, milioane de oameni au putut afla mai multe despre monstruozităţile asasinatelor în masă. Procesul a prilejuit însă şi o demonstraţie meticuloasă a justiţiei israeliene într-un domeniu cu puternică amprentă emoţională.

Prima reacţie a lui Eichmann după prinderea sa a fost să-şi recunoască identitatea şi vina, şi să admită că evreii sunt îndreptăţiţi să-l pedepsească. Iată ce declara el la 3 iunie 1960: „Dacă asta ar putea să dea o semnificaţie mai mare actului de căinţă, sunt gata să mă spânzur singur în public.”[1195] Ulterior, avea să devină mai puţin cooperant, reluând vechiul argument al apărării de la Nürnberg, şi anume că el nu fusese decât o rotiţă în mecanismul care executase ordinele date de alţii. La vremea procesului său, acuzarea a avut de înfruntat o apărare activă, vicleană şi încăpăţânată, chiar dacă ruşinoasă. Knessetul a adoptat o lege care să-i dea voie unui străin (avocatul german dr. Robert Servatius) să-l apere pe Eichmann, iar guvernul israelian i-a plătit onorariul (30.000 de dolari). Procesul a fost îndelungat şi temeinic, iar în formularea verdictului, pronunţat la 11 decembrie 1961, instanţa s-a străduit peste măsură să argumenteze competenţa completului de judecată şi dreptul acestuia de a-l judeca pe acuzat, în ciuda circumstanţelor arestării acestuia, ca şi substanţa probelor administrate. Probele covârşitoare au făcut ca verdictul să fie inevitabil. Eichmann a fost condamnat la moarte, pe 15 decembrie, şi recursul său a fost respins pe 29 mai 1962. Preşedintele Yitzhak ben Zvi a primit o cerere de graţiere şi a petrecut o zi întreagă în singurătate ca să mediteze asupra ei. Israelul nu mai executase pe nimeni până atunci (şi nici de atunci încoace) şi mulţi evrei din ţară şi din străinătate voiau să se evite spânzurătoarea. Marea majoritate considerau însă că sentinţa este justă, iar preşedintele nu a putut găsi cu niciun chip vreo circumstanţă atenuantă în acest caz. O celulă din închisoarea Ramla a fost transformată în cameră de execuţie, instalându-se o trapă în podea şi o spânzurătoare deasupra ei, şi Eichmann a fost executat aproape de miezul nopţii, pe 31 mai 1962, corpul lui a fost incinerat, iar cenuşa împrăştiată în mare[1196].

Cazul Eichmann a demonstrat eficienţa, spiritul justiţiar şi fermitatea israelienilor, şi a contribuit în oarecare măsură la exorcizarea fantomelor Soluţiei Finale. A fost un episod necesar în istoria Israelului. Holocaustul a rămas însă evenimentul determinant în conştiinţa naţională a Israelului. În mai 1983, institutul israelian de sondaj de opinie, Smith Research Center, a făcut un sondaj exhaustiv asupra atitudinii israelienilor faţă de Holocaust. Rezultatele au arătat că, pentru majoritatea covârşitoare a israelienilor (83%), acesta era un factor major în modul lor de a privi lumea. Directorul institutului, Hanoch Smith, remarca: „Trauma produsă de Holocaust este încă vie în mintea israelienilor, chiar şi la a doua sau a treia generaţie". Opinia asupra Holocaustului pătrundea direct în miezul scopului urmărit de Israel. O majoritate copleşitoare (91%) considera că liderii occidentali ştiuseră despre uciderile în masă şi nu făcuseră mai nimic ca să-i salveze pe evrei; un procent puţin mai mic (87*%)* era de acord cu propoziţia: „De pe urma Holocaustului am învăţat că evreii nu se pot bizui pe neevrei". Aproximativ 61% considerau că Holocaustul a fost factorul decisiv pentru formarea statului Israel, iar 62% credeau că existenţa acestuia face ca o repetare să fie imposibilă[1197].

Aşadar, la fel cum memoria colectivă a sclaviei din epoca faraonilor dominase societatea timpurie a israeliţilor, tot la fel Holocaustul avea să dea formă noului stat. Acesta era pătruns, în mod inevitabil, de sentimentul vieţilor pierdute. Hitler exterminase o treime din evrei, mai ales dintre cei credincioşi şi săraci, din rândul cărora iudaismul îşi trăsese forţa caracteristică. Această pierdere putea fi văzută în termeni laici. În secolul al XIX-lea şi la începutul secolului XX, lumea fusese nemăsurat de îmbogăţită prin contribuţia talentelor eliberate, care-şi croiau drum liber din vechile ghetouri şi care s-au dovedit o forţă creatoare majoră pentru civilizaţia modernă europeană şi nord-americană. Fluxul lor a continuat până când Hitler le-a secat pentru totdeauna izvorul. Nimeni nu va şti niciodată ce a pierdut omenirea prin asta. Pentru Israel, pierderea a fost devastatoare. Ea s-a resimţit la nivel personal, atât de mulţi dintre cetăţenii săi pierzându-şi aproape întreaga familie şi toţi prietenii din copilărie, şi s-a resimţit şi colectiv: un om din trei, dintre cei care ar fi putut să construiască statul, pur şi simplu nu mai era. Şocul spiritual a fost însă poate cel mai puternic. Valoarea supremă pe care viaţa umană o reprezenta pentru iudaism, până într-acolo încât naţiunea israeliană a putut să dezbată îndelung şi febril dacă să-l lipsească până şi pe Eichmann de viaţă, făcea ca asasinarea atât de multor oameni, mai ales dintre cei credincioşi şi săraci, cei mai iubiţi de Dumnezeu, să fie ceva greu de înţeles. Ar fi fost nevoie de încă o Carte a lui Iov pentru ca problema să poată fi cel puţin expusă. Ea a fost atinsă în treacăt de marele teolog iudaic Abraham Joshua Heschel (1907–1973), care avusese norocul să scape

din Polonia cu şase săptămâni înaintea dezastrului. „Eu sunt”, scria el, „un fier înroşit scos din focul de pe altarul Satanei, pe care au fost exterminate milioane de vieţi omeneşti pentru preamărirea celui Necurat, şi în care a ars mult mai mult decât atât: imaginile divine ale atâtor fiinţe omeneşti, credinţa multora într-un Dumnezeu al dreptăţii şi îndurării, şi mare parte din secretul şi puterea de ataşament faţă de Biblie, nutrite şi întreţinute în inimile oamenilor timp de aproape 2.000 de ani”[1198]. Cum fusese posibil aşa ceva? Noul Sion a început cu o întrebare căreia nu i s-a găsit şi poate nu i se va găsi niciodată răspuns.

În anumite privinţe, poziţia evreilor în lume se îmbunătăţise însă fundamental, încă din zilele premergătoare Holocaustului. Fusese stabilit un stat naţional al evreilor. Fireşte că asta nu punea însă capăt Exilului. Cum ar fi putut? Exilul, aşa cum remarca Arthur Cohen, nu fusese un accident al istoriei, corectat prin crearea unui stat laic, naţional; el era mai degrabă un concept metafizic, „coeficientul istoric al nemântuirii”[1199]. Majoritatea evreilor ramânea în afara graniţelor statului. Aşa stătuseră lucrurile încă din timpul Exilului babilonian. A Treia Uniune de Triburi, ca şi cea de-a Doua, nu cuprindea decât un sfert din evrei. Când Israelul a împlinit al patrulea deceniu de existenţă, nu se vădea niciun semn că se va produce o schimbare fundamentală în această proporţie. Chiar şi aşa, înfăptuirea unui Sion laic a dat evreilor din întreaga lume o inimă vie, care nu mai bătuse în pieptul lor de două milenii. Noul stat a devenit punctul focal pentru comunitatea mondială, pe care vechile aşezăminte religioase şi ideea reîntoarcerii nu putuseră să-l creeze. Construirea statului Israel a fost echivalentul din secolul XX al reclădirii Templului. Ca şi Templul din vremea lui Irod cel Mare, avea părţi care lăsau de dorit. Însă exista. Însuşi faptul că exista şi că putea fi vizitat a dat diasporei o dimensiune cu totul nouă. Era o sursă constantă de griji, uneori de teamă, adesea de mândrie. După crearea statului Israel, după ce acesta a dovedit că poate să se apere şi să-şi justifice existenţa, niciun membru al diasporei nu mai avea să fie vreodată nevoit să se ruşineze că este evreu.

Faptul era important, deoarece chiar şi la finele secolului XX diaspora continua să-şi menţină caracteristicile de bogăţie şi sărăcie extreme, şi de varietate ameţitoare. La sfârşitul anilor ’30, totalul populaţiei evreieşti fusese de aproape 18 milioane. La mijlocul anilor ’80, pierderile suferite din cauza Holocaustului nu fuseseră deloc recuperate. Dintr-un total de 13,5 milioane de evrei, aproape 3,5 milioane trăiau în Israel. De departe cea mai mare comunitate era însă cea din Statele Unite (5.750.000), şi, adăugând importantele comunităţi evreieşti din Canada (310.000), Argentina (250.000), Brazilia (130.000) şi Mexic (40.000), precum şi câteva zeci de grupuri

mai mici, însemna că aproape jumătate din populaţia evreiască a lumii trăia acum în cele două Americi. Următoarea comunitate ca mărime, după SUA şi Israel, se afla în Rusia Sovietică, numărând aproape 1.750.000 de evrei. Mai existau comunităţi importante în Ungaria (75.000) şi România (30.000), şi un total de 130.000 în Europa de Est marxistă. În Europa Occidentală erau ceva mai mult de 1.250.000 de evrei, principalele comunităţi fiind cele din Franţa (670.000), Anglia (360.000), Germania de Vest (42.000), Belgia (41.000), Italia (35.000), Olanda (28.000) şi Elveţia (21.000). În Africa, în afara Republicii Africa de Sud (105.000), mai rămăseseră puţini evrei, cu excepţia comunităţilor diminuate din Maroc (17.000) şi Etiopia (probabil 5.000). În Asia mai erau aproximativ 35.000 de evrei în Persia şi 21.000 în Turcia. Comunităţile din Australia şi Noua Zeelandă aveau laolaltă încă 75.000 de evrei[1200].

Istoria, compoziţia şi originea unora dintre aceste comunităţi au fost extrem de complexe. În India, de pildă, la finele anilor ’40, existau aproximativ 26.000 de evrei, reprezentând trei tipuri principale. Aproape 13.000 erau Bene (Copiii lui) Israel, care locuiau în Bombay şi în împrejurimile sale. Evreii aceştia îşi pierduseră documentele şi cronicile, dar păstraseră o istorie orală tenace a migrării lor, transpusă în formă scrisă abia în 1937[1201]. Povestea lor se referă la modul în care au fugit din Galileea în timpul persecuţiilor lui Antioh Epifanul (175–163 î. Cr.). Corabia lor a eşuat pe coastă la 50 de kilometri la sud de Bombay şi nu au supravieţuit decât şapte familii. Cu toate că nu aveau texte religioase cu ei şi că au uitat repede ebraica, ei au continuat să ţină Sabatul şi unele sărbători evreieşti, practicau circumcizia şi dieta evreiască şi îşi aminteau de *Shema.* Vorbeau limba marathi şi au adoptat practicile castelor indiene, împărţindu-se în goa (albi) şi kala (negri), ceea ce presupune existenţa a două valuri de migraţie. Mai erau apoi evreii din Cochin, care numărau 2.500 de suflete la un moment dat şi trăiau la 1.000 de kilometri mai la sud, pe coasta de vest. Aceştia aveau un document originar, anume două plăci de cupru gravate în tamila veche, care descriau privilegiile şi erau datate între anii 974 şi 1020 d. Cr. În cazul lor, existaseră cu siguranţă mai multe valuri de colonizare, evreii negri din Cochin reprezentând stratul cel mai vechi, cărora li s-au alăturat evreii cu piele mai deschisă din Spania, Portugalia şi din alte părţi ale Europei (ca şi din Orientul Mijlociu), la începutul secolului al XVI-lea. În cadrul comunităţilor de evrei albi şi de evrei negri din Cochin existau subramuri, şi mai era şi un al treilea grup mare, Meshuararim, alcătuit din descendenţii castelor inferioare, proveniţi din evrei şi sclavele lor concubine. Niciunul dintre cele trei grupuri principale de evrei din Cochin nu se rugau împreună. Pe lângă aceştia, mai erau cam 2.000 de evrei sefarzi din Bagdad, care au ajuns în India în deceniul 1820–1830, şi un val

final de refugiaţi evrei din Europa, care au venit în anii 1930. Aceste două categorii din urmă se alăturau în scopuri religioase (nu şi sociale), dar niciuna dintre ele nu frecventa aceleaşi sinagogi cu evreii Bene Israel sau Cochin. Toţi evreii albi şi mulţi dintre cei negri vorbeau engleza. În timpul stăpânirii britanice, au prosperat, evidenţiindu-se în armată, devenind funcţionari publici, comercianţi, vânzători de prăvălie şi meseriaşi, frecventând Universitatea din Bombay, unde studiau ebraica, traduceau clasicii evrei în marathi şi absolveau ca ingineri, avocaţi, profesori sau oameni de ştiinţă. Unul dintre ei a ajuns, în 1937, primar al Bombay-ului, centrul tuturor grupurilor de evrei din India. India independentă le-a fost mai puţin favorabilă, iar după crearea statului Israel mulţi s-au decis să emigreze, astfel că, în anii 1980, nu rămăseseră mai mult de 15.000 de Bene Israel şi doar 250 de evrei pe coasta Cochinului[1202].

Faptul că astfel de grupuri au putut să supravieţuiască atestă nu atât puterea de prozelitism a iudaismului, cât adaptabilitatea sa tenace chiar şi în circumstanţele cele mai potrivnice. Nu se poate nega însă faptul că evenimentele catastrofale din secolul XX au distrus, practic, zeci de comunităţi evreieşti, multe dintre ele străvechi. Regimul comunist postbelic din China, de pildă, şi-a impus propria Soluţie Finală împotriva populaţiei evreieşti a Chinei, majoritatea provenind din exodul refugiaţilor din Rusia Sovietică şi Europa lui Hitler, dar incluzând şi descendenţi ai evreilor care se aflaseră în China încă din secolul al VIII-lea. Toţi au fugit sau au fost expulzaţi, doar Hong Kong, cu aproape 1.000 de evrei, şi Singapore, cu 400, reprezentând avanposturi singuratice în Extremul Orient.

În întreaga lume arabă, la finele anilor ’40 şi în anii ’50, comunităţile istorice sefarde au fost reduse la o fracţiune din dimensiunea lor antebelică, sau pur şi simplu eliminate. În mare parte din Europa, numărul evreilor care au supravieţuit ori care s-au întors după ravagiile Holocaustului s-a micşorat şi mai mult prin emigrare, mai ales în Israel. Populaţia vorbitoare de ladino din Salonic, 60.000 la număr în 1939, se redusese la 1.500 în anii ’80. Vasta şi prolifica populaţie evreiască a Vienei, poate cea mai talentată dintre toate, s-a redus de la 200.000 la mai puţin de 8.000, şi chiar şi rămăşiţele pământeşti ale lui Herzl, îngropate în cimitirul Doebling al oraşului, au fost duse spre reînhumare la Ierusalim, în 1949. Din cei aproape 70.000 de evrei ai Amsterdamului din anii ’30, dacă mai rămăseseră 12.000 patruzeci de ani mai târziu. Evreii din Anvers, care transformaseră oraşul în centrul occidental al diamantelor, îşi continuau meseria, dar numărul lor scăzuse de la 55.000 la aproape 13.500 în anii ’80. Vechea evreime a Frankfurtului, odinioară atât de reputată în finanţe, s-a redus de la 26.158 în 1933, la 4.350 în anii ’70. La Berlin unde, în anii ’20, cei aproape 175.000 de evrei făcuseră

ca oraşul să devină capitala culturală a lumii, în anii ’70 nu mai erau decât 5.500 (plus încă 850 în Berlinul de Est). Cel mai cumplit vid s-a creat în Polonia, unde, prin anii ’80, populaţia evreiască antebelică de 3.300.000 scăzuse la circa 5.000. Zeci de oraşe poloneze, odată bogate în sinagogi şi biblioteci, nu mai numărau nici măcar un singur evreu.

Continuitate însă a existat, şi chiar şi dezvoltare. Evreii din Italia au supravieţuit epocii naziste cu o tenacitate remarcabilă. Cei 29.000 rămaşi după ocupaţia germană au ajuns încet, în perioada postbelică, la 32.000; aceasta s-a datorat însă emigranţilor veniţi în Italia din nord şi din est. Un studiu elaborat de Universitatea Ebraică din Ierusalim, în 1965, arăta că, asemenea altor comunităţi din ţările avansate, cea italiană avea un profil demografic vulnerabil. Rata natalităţii la evreii italieni nu era decât de 11,4 la mie, comparativ cu 18,3 pentru întreaga populaţie. Fertilitatea şi numărul căsătoriilor erau şi ele mult mai scăzute; numai rata mortalităţii şi vârsta medie (41 la 33) erau mai ridicate[1203]. La Roma, nucleul comunităţii evreieşti mai locuia încă în ceea ce, până în 1880, fusese vechiul ghetou din Trastevere, unde evreii îşi câştigaseră o existenţă precară, ca telali sau vânzători ambulanţi, încă de pe vremea vechilor regi ai Romei. Acolo, evreii bogaţi locuiau aproape uşă în uşă cu cei mai săraci, aşa cum o făcuseră dintotdeauna. Principalele treizeci de familii, numite *Scuola Tempio,* puteau să-şi traseze genealogia încă de pe timpul împăratului Titus, cu o mie nouă sute de ani în urmă, când fuseseră aduşi la Roma în lanţuri, după distrugerea Templului. Evreii Romei trăiseră mereu în umbra bisericii maiestuoase, care-i exploatase, îi persecutase şi îi protejase, pe rând. Ei încercaseră să o sfideze, dar şi să o copieze, aşa că principala lor sinagogă, din Lungotevere Cenci, chiar lângă porţile vechiului ghetou, reprezenta un exerciţiu spectaculos al barocului ecleziastic italian. Acolo, în aprilie 1986, papa Ioan Paul II a devenit primul papă care a asistat la o slujbă într-o sinagogă, citind din Psalmi, pe rând, alături de rabinul-şef al Romei. „Voi sunteţi fraţii noştri dragi şi, într-un fel, sunteţi fraţii noştri mai mari”, a spus el congregaţiei evreieşti. Intenţia era bună, dar accentul pe „mai mari” a fost un pic prea căutat.

În Franţa, perioada postbelică a înregistrat o dezvoltare clară, atât în număr, cât şi în intensitate. Naziştii şi aliaţii acestora de la Vichy uciseseră 90.000 de oameni din populaţia evreiască antebelică a Franţei, în număr de 340.000. Această pierdere a fost însă mai mult decât compensată de un influx uriaş de imigranţi sefarzi din lumea musulmană, în cele trei decenii de după război: 25.000 din Egipt, 65.000 din Maroc, 80.000 din Tunisia şi 120.000 din Algeria, precum şi un număr mai mic, dar deloc neglijabil, din Siria, Liban şi Turcia. Drept urmare, numărul evreilor francezi s-a dublat, ajungând la 670.000, devenind cea de-a patra comunitate ca mărime din lume.

Această uriaşă expansiune demografică a fost însoţită de o transformare culturală profundă. Evreii francezi fuseseră întotdeauna cei mai asimilaţionişti dintre toţi, mai ales după ce Revoluţia Franceză le dăduse dreptul să se identifice aproape total cu instituţiile republicane. Comportamentul nevrednic al multor francezi sub regimul de la Vichy le ştirbise încrederea, şi un indiciu al acestui fapt a fost că un număr de şase ori mai mare de evrei francezi şi-au schimbat numele în cei doisprezece ani între 1945 şi 1957 decât în întreaga perioadă 1803–1942[1204]. Chiar şi aşa, numărul acestora era mic şi ultraasimilaţionismul a rămas caracteristica distinctivă a evreilor francezi în perioada postbelică. Scriitori ca Raymond Aron s-au situat în centrul culturii franceze contemporane, şi liniştita, neostentativa şi extrem de sofisticata evreime din pătura superioară a clasei mijlocii a dat prim-miniştri remarcabili, ca René Mayer şi Pierre Mendès-France sub a Patra Republică, sau Michel Debré şi Laurent Fabius, sub cea de-a Cincea. Cu toate astea, influxul sefarzilor din Africa a accentuat extrem de mult caracterul evreiesc al evreilor francezi. Chiar dacă majoritatea erau francofoni, o mare parte dintre ei ştiau să citească în ebraică. Evreii francezi din secolul al XIX-lea avuseseră o „teorie despre cele trei generaţii”: „Bunicul crede, tatăl se îndoieşte, iar fiul neagă. Bunicul se roagă în ebraică, tatăl îşi citeşte rugăciunile în franceză, iar fiul nu se roagă deloc. Bunicul ţine toate sărbătorile, tatăl ţine Iom Kipur, iar fiul nu ţine nicio sărbătoare. Bunicul a rămas evreu, tatăl a fost asimilat, iar fiul a devenit un simplu deist, […] dacă nu a devenit ateu, fourierist sau saint-simonian.”[1205] În Franţa postbelică, teoria aceasta nu mai era valabilă. Fiul se putea reîntoarce mai degrabă la religia bunicului său, lăsându-şi tatăl izolat în agnosticism. În sud, afluxul de evrei algerieni a reînviat comunităţile moarte sau muribunde din Evul Mediu. În 1970, de pildă, celebrul compozitor Darius Milhaud a pus piatra de temelie a unei noi sinagogi la Aix-en-Provence, cea veche fiind vândută în timpul războiului şi transformată în biserică protestantă[1206]. Noile sinagogi nu erau singurul semn al unei vieţi evreieşti renăscute, atât în plan religios, cât şi laic. În anii ’60 şi ’70, liderii vechii Alliance Israélite Universelle erau evrei practicanţi, cu atitudini militante faţă de cauzele evreieşti din ţară şi străinătate. Un număr tot mai mare de evrei respectau Legea şi învăţau ebraica. Existenţa neîntreruptă a unei mişcări antisemite reziduale în Franţa, deşi mai slabă decât în anii ’30, a dus la întărirea militantismului evreiesc. Atunci când naţionalismul a găsit exprimare parlamentară, ca poujadismul anilor ’50 sau Frontul Naţional în anii ’80, organizaţiile evreieşti au reacţionat viguros şi au exprimat convingerile lor evreieşti. Atacul cu bombă asupra sinagogii liberale din Rue Copernic, pe 3 octombrie 1980, unul dintre mai multele asemenea atacuri la acea vreme, a stimulat *Le Renouveau Juif,*

aşa cum a fost numit atunci. Chiar dacă numărul lor a crescut prin emigrarea din Africa, evreii francezi au păstrat o rezistenţă ciudată faţă de sionism ca atare; evreii francezi nu voiau să meargă în Israel, să locuiască acolo. Ei s-au identificat însă cu Israelul în 1956, 1967, 1973, şi din nou la începutul anilor ’80. Au avut o reacţie puternică împotriva politicilor guvernului francez care erau, aşa li se părea lor, ostile intereselor evreilor şi celor ale Israelului. Au înfiinţat, pentru prima dată, un lobby evreiesc în Franţa şi, la alegerile din 1981, votul evreilor a jucat un rol important în înlăturarea regimului gaullist de dreapta, care guverna Franţa de douăzeci şi trei de ani. Apărea în Franţa o societate evreiască nouă, mult mai viguroasă şi mai vizibilă, conştientă de puterea sa numerică şi de tinereţea sa, şi care ar fi putut să joace în anii 1990 un rol mult mai important în formarea opiniilor în întreaga diasporă.

O voce franceză puternică ar fi fost bine-venită, mai ales că vocea germană a fost practic redusă la tăcere ca urmare a epocii hitleriste. În ultimele decenii, şi mai ales odată cu declinul limbii idiş, vocea diasporei fusese engleza. Importanţa revenirii evreilor în Anglia, în 1646, este reflectată într-o oarecare măsură de faptul că mai mult de jumătate din populaţia evreiască a lumii vorbeşte acum engleza, 850.000 în ţările din Commonwealth-ul britanic (plus Africa de Sud) şi aproape şase milioane în Statele Unite. Adevăratul moment britanic în istoria evreilor l-au reprezentat naşterea sionismului modern, Declaraţia Balfour şi mandatul britanic în Palestina. Evreimea britanică a fost şi a rămas cea mai stabilă, mai mulţumită şi mai puţin ameninţată dintre toate marile comunităţi evreieşti. În anii ’30 s-a îmbogăţit prin acceptarea a 90.000 de refugiaţi, sporind numeric de la circa 300.000 înainte de Primul Război Mondial, la peste 400.000 la finele celui de-al Doilea. Ca şi evreimea italiană însă, ea a fost marcată de slăbiciuni demografice, care s-au accentuat treptat în anii ’60 şi ’70. Între 1961 şi 1965, de pildă, rata căsătoriilor la sinagoga engleză a fost în medie de 4 la mie, comparativ cu media naţională de 7,5. Numărul total al evreilor a scăzut de la 410.000 în 1967, sub 400.000 în anii ’70 şi probabil sub 350.000 în a doua jumătate a anilor ’80. Evreii britanici moderni nu duceau lipsă de energie. Ei erau activi în finanţe, aşa cum fuseseră mereu, iar importanţa lor a fost hotărâtoare în lumea divertismentului, în afacerile imobiliare, industria îmbrăcăminţii şi încălţăminţii, şi în comerţul cu amănuntul. Ei au creat instituţii naţionale, cum ar fi Granada TV. Dinastia Sieff a transformat firma de succes Marks & Spencer în cel mai rezistent (şi popular) triumf al comerţului britanic postbelic, iar lordul Weinstock a transformat General Electric în cea mai mare firmă britanică. Evreii erau influenţi şi în publicarea de cărţi şi ziare. Ei au scos cea mai bună dintre toate publicaţiile diasporei, anume *The Jewish Chronicle*. În

număr tot mai mare, ei s-au aşezat (chiar dacă doar ocazional) pe băncile Camerei Lorzilor. A fost o vreme, la mijlocul anilor ’80, când din cabinetul britanic făceau parte nu mai puţin de cinci evrei. Această energie impresionantă nu a dat însă roade. Ea nu a fost exersată nici colectiv, ca să formeze o influenţă conducătoare în cadrul diasporei sau al statului sionist. În această privinţă, evreimea britanică s-a comportat, sau a fost poate obligată să se comporte, ca Marea Britanie însăşi: a predat Americii făclia.

Expansiunea şi consolidarea comunităţii evreieşti din Statele Unite la finele secolului al XIX-lea şi în secolul XX au fost la fel de importante pentru istoria evreilor ca şi pentru crearea Israelului; în anumite privinţe, a fost chiar mai importantă. Aceasta deoarece, dacă împlinirea idealului sionist îi asigura diasporei hărţuite o portiţă de refugiu mereu deschisă şi drepturi suverane de a-şi hotărî şi a-şi apăra destinul, dezvoltarea comunităţii evreieşti din SUA a reprezentat accesul la o putere de ordin cu totul diferit, conferindu-le evreilor un rol important, legitim şi permanent în orientarea politicilor celui mai mare stat de pe glob. Nu mai era vorba de o slabă influenţă, cum fusese cazul pentru *Hofjuden,* ci de consecinţele influenţării democratice şi ale realităţilor demografice. La sfârşitul anilor ’70, populaţia evreiască din SUA era de 5.780.960 de cetăţeni. Cifra nu reprezenta decât 2,7% din populaţia Statelor Unite, dar concentraţia lor era disproporţionat de mare în zonele urbane, mai ales în marile oraşe, care au prin tradiţie o importanţă culturală, socială, economică şi chiar politică mai mare decât oraşele mici, satele sau zonele rurale. Spre finele secolului XX, evreii rămâneau concentraţi mai ales în marile oraşe. La Tel Aviv – Jaffa locuiau 394.000, peste 300.000 la Paris, 285.000 la Moscova, 280.000 la Londra şi în suburbii, 272.000 la Ierusalim, 210.000 la Kiev, 165.000 la Leningrad, 115.000 la Montreal şi 115.000 la Toronto. Cea mai impresionantă concentraţie urbană era însă în Statele Unite. Cu cei 1.998.000 de evrei ai săi, New York era de departe oraşul cu cel mai mare procent de populaţie evreiască din lume. Al doilea ca mărime era Los Angeles, cu 455.000. Urmau la rând Philadelphia (295.000), Chicago (253.000), Miami (225.000), Boston (170.000) şi Washington DC (160.000). În total, şaizeci şi nouă de oraşe americane cu o populaţie evreiască de peste 10.000 de locuitori. Concentraţia demografică se regăsea şi în principalele state federale. Evreii, în număr de 2.143.485, reprezentau 12% din populaţia statului New York. Ei reprezentau 6% din populaţie în New Jersey, 4,6% în Florida, 4,5% în Maryland, 4,4% în Massachusetts, 3,6% în Pennsylvania, 3,1% în California şi 2,4% în Illinois. Dintre toate electoratele etnice americane, evreii erau cel mai bine organizaţi, răspundeau cel mai bine instrucţiunilor date de liderii lor şi erau printre cei mai activi alegători.

Impactul politic direct al alegătorilor evrei, oricât de bine instruiţi ar fi fost aceştia, era însă uşor de exagerat. Începând din 1932, evreii votaseră în proporţie covârşitoare, uneori chiar până la 85-90%, în favoarea democraţilor. Nu au existat dovezi clare că influenţa evreilor a fost la fel de decisivă şi asupra preşedinţilor democraţi sau a politicii lor. De altfel, în anii ’60 şi ’70, fidelitatea continuă a alegătorilor evrei faţă de Partidul Democrat părea să se bazeze mai degrabă pe factori sentimentalo-istorici, decât pe o comunitate de interese. În anii ’80, majoritatea evreilor, spre marea surprindere a specialiştilor în studiul rezultatelor alegerilor, încă mai votau cu democraţii, deşi proporţia se redusese la 60%. La alegerile din 1984, ei au fost singura grupare religioasă (cu excepţia ateilor) şi singurul grup etnic (cu excepţia afro-americanilor) care şi-au dat sprijinul masiv candidatului democrat. Evreii au votat în acest mod nu din considerente de comunitate economică sau din raţiuni de politică externă, ci dintr-o simpatie remanentă faţă de cei săraci şi oropsiţi[1207]. În ultimul sfert al secolului XX, noţiunea de „lobby evreiesc” în politica americană s-a transformat în mare măsură într-un mit.

Ceea ce se petrecuse în raportul dintre cetăţenii evrei şi America, în ansamblul ei, era cu totul altceva şi încă şi mai important: transformarea minorităţii evreieşti într-un element de bază al societăţii americane. De-a lungul secolului XX, evreii americani au profitat la maximum de oportunităţile pe care le oferea America de a studia în universităţi, de a deveni medici, avocaţi, profesori, politicieni şi funcţionari publici; şi asta pe lângă succesul de care se bucuraseră întotdeauna în finanţe şi afaceri. Punctele lor forte erau mai ales sectorul întreprinderilor private, presa, editurile, audiovizualul şi industria de divertisment, precum şi viaţa intelectuală în general. În unele domenii, cum ar fi beletristica, poziţia lor era dominantă. Însă erau numeroşi şi plini de succes pretutindeni. Treptat, în cea de-a doua jumătate a secolului, această aristocraţie a succesului a devenit la fel de omniprezentă şi de puternică în influenţa sa culturală ca şi vechea elită, cea a protestanţilor albi anglo-saxoni. Evreii încetaseră să acţioneze ca un lobby în societatea americană. Ei reprezentau acum o parte integrantă a organismului însuşi, un membru puternic. Începuseră să acţioneze din interiorul organismului american în afară, şi nu din afară înăuntru. Datorită tradiţiilor lor istorice de democraţie, toleranţă şi liberalism, ei şi-au asumat într-o oarecare măsură acelaşi rol în America pe care-l avusese odinioară partidul Whig în Anglia: cel de elită care îşi caută justificări morale pentru privilegiile sale, făcând servicii luminate celor mai puţin favorizaţi de soartă. Pe scurt, nu mai erau o minoritate în căutare de drepturi, ci parte a majorităţii care le conferea; activitatea lor politică a evoluat imperceptibil de la influenţarea actului de conducere la

exercitarea sa.

Devenea astfel tot mai dificil să distingi elementele tipic evreieşti din cultura americană. Ele erau acum o parte integrantă şi armonioasă a acestei culturi. Erau încă şi mai greu de identificat politicile americane care să fi reflectat presupuse interese evreieşti. Aceste interese tindeau să se suprapună cu cele ale Americii. Un principiu care s-a dovedit valabil şi în cazul Israelului. Nu mai era nevoie de eforturi pentru a-i convinge pe liderii americani că trebuie să garanteze dreptul la supravieţuire al Israelului. Lucrul era de la sine înţeles. Israelul era avanpostul izolat al democraţiei liberale, care propovăduia statul de drept şi standardele civilizate de comportament într-o regiune în care aceste valori erau în genere desconsiderate. Era logic şi inevitabil ca Israelul să se bucure de sprijinul Americii; singura problemă în discuţie era cum putea fi acordat acest sprijin într-un mod cât mai judicios. Realităţile lumii în anii ’80 erau de asemenea natură, încât Israelul ar fi rămas cel mai de încredere aliat al Americii în Orientul Mijlociu, iar America cel mai loial prieten al său, chiar dacă nu ar fi existat comunitatea evreilor americani.

Comunitatea aceasta exista însă, şi obţinuse un statut aparte în cadrul diasporei, nu doar prin mărime, ci şi prin caracterul său. Era o comunitate total asimilată, care îşi păstrase însă conştiinţa evreiască. Membrii săi se considerau americani get-beget, dar şi evrei, în aceeaşi măsură. Un astfel de fenomen nu mai existase în întreaga istorie a evreilor. El a fost posibil datorită circumstanţelor particulare ale dezvoltării Americii şi compoziţiei sale. Evreii, eternii „străini rătăcitori”, şi-au găsit în cele din urmă un loc în care să se instaleze permanent, într-o ţară în care toţi cei care veniseră erau străini. Deoarece toţi erau străini, aveau cu toţii dreptul comparabil de rezidenţă, până s-a atins punctul în care cu toţii, şi cu egală îndreptăţire, au putut să spună că America este ţara lor. De asemenea, America a fost primul loc unde s-au aşezat evreii în care religia şi practicile lor religioase au reprezentat un avantaj, deoarece acolo erau preţuite toate religiile care propovăduiau virtuţile civice. Mai mult decât atât: America punea la loc de cinste propria sa religie de stat – ceea ce s-ar putea numi Legea Democraţiei, o Tora laică pe care evreii erau prin excelenţă pregătiţi să o respecte. Din toate aceste motive, era poate greşit să se considere că evreii din comunitatea americană ar face parte din diaspora. Evreii din America se considerau mai americani decât se simţeau evreii din Israel israelieni. Trebuia inventat un termen nou pentru a defini condiţia acestora, deoarece evreii americani au ajuns să alcătuiască, împreună cu cei din Israel şi cu cei din diaspora, cel de-al treilea picior al unui nou trepied evreiesc de care depindeau în mod egal siguranţa şi viitorul întregului popor evreu. Unul era evreul din diaspora, al doilea cel reunit, iar al treilea,

în America, era evreul proprietar.

Evreii americani formau imaginea în oglindă a evreilor ruşi. În America, evreul ajuta la guvernarea ţării sale, în timp ce în Rusia era stăpânit de ea. Evreul sovietic era posedat, o proprietate a statului, aşa cum fusese şi în Evul Mediu. Una din lecţiile pe care le învăţăm din studiul istoriei evreilor este că antisemitismul corupe oamenii şi societăţile pe care le posedă. L-a corupt pe călugărul dominican în aceeaşi măsură în care l-a corupt pe un rege lacom. El a transformat statul nazist într-o maşinărie uriaşă a corupţiei. Efectele sale distrugătoare nu s-au văzut însă nicăieri mai limpede decât în Rusia. Am subliniat deja efectele pe care legile ţariste împotriva evreilor le-au generat asupra micii corupţii omniprezente. Mai importantă pe termen lung s-a dovedit însă corupţia morală a autorităţii de stat. Hărţuindu-i pe evrei, statul ţarist a căzut în obişnuinţa unui sistem de control sever, oprimant şi extrem de birocratic. El controla mişcarea în interior şi dreptul de rezidenţă al evreilor, dreptul lor de a urma şcoli sau universităţi, materiile pe care le studiau acolo, dreptul de a accede la categorii profesionale sau instituţii, de a-şi vinde forţa de muncă, de a porni afaceri sau de a înfiinţa firme, de a-şi practica religia, de a adera la organizaţii sau de a se înscrie într-un număr nesfârşit de alte activităţi. Acest sistem a exercitat un control monstruos, atotpătrunzător, asupra vieţii unei minorităţi lipsite de orice privilegiu, şi a invadat brutal casele şi familiile acesteia. Ca atare, sistemul s-a transformat într-un model birocratic, şi atunci când ţarii au fost înlocuiţi mai întâi de Lenin, apoi de Stalin, controlul asupra evreilor s-a extins asupra întregii populaţii, iar modelul s-a transformat în întreg. În acest sistem în care toţi erau urmăriţi şi lipsiţi de orice privilegiu, evreii au fost împinşi şi mai jos, la nivelul unei subclase asupra căreia gradul de control al statului era intens în mod deliberat.

Felul în care Stalin a folosit antisemitismul în lupta sa pentru supremaţie în anii ’20 şi în timpul epurărilor din anii ’30 era tipic pentru el. Crearea Comitetului Evreiesc Antifascist, în timpul războiului, şi editarea revistei de limbă idiş *Aynikayt* (*Unitatea*) nu au fost decât simple mutări tactice. Fiica lui Stalin, Svetlana, a descris contactele lui personale cu evreii. Din suita sa făceau parte şi câţiva evrei, inclusiv un funcţionar de la Ministerul de Externe, Solomon Lozowski. Când Svetlana, în vârstă de şaptesprezece ani, s-a îndrăgostit de un scenarist evreu, Stalin l-a deportat pe acesta. Mai târziu, ea s-a măritat totuşi cu un evreu, Grigori Morozov. Tatăl ei l-a acuzat că s-a sustras de la serviciul militar: „Oamenii mor acum împuşcaţi, şi uitaţi-vă la el – stă acasă”. Fiul cel mare al lui Stalin, Iacov, s-a însurat şi el cu o evreică, iar atunci când a fost luat prizonier de nemţi, Stalin a susţinut că fusese trădat de ea. „Nu i-au

plăcut niciodată evreii", scria Svetlana, „deşi pe vremea aceea nu îşi exprima ura împotriva lor atât de făţiş cum a făcut-o după război"[1208].

Antisemitismul sovietic nu a cunoscut nicio pauză, nici măcar în timpul războiului. Era foarte pronunţat în cadrul Armatei Roşii. „Antisemitismul în Uniunea Sovietică", spunea un fost căpitan de armată, „este atât de răspândit, încât e imposibil de imaginat pentru cineva care nu a trăit în ţara aceea blestemată"[1209]. Spre sfârşitul războiului, unele departamente guvernamentale, mai ales Ministerul de Externe, au fost în mare parte epurate de evrei, care nu mai erau angajaţi în posturi de începători. Atacul de după război, în care asasinarea lui Mikhoels, în ianuarie 1948, nu a reprezentat decât o repetiţie, a pornit în septembrie al aceluiaşi an. El a fost semnalat de un articol din *Pravda* al lui Ilya Ehrenburg – Stalin îi folosea frecvent pe evreii ne-evrei ca agenţi ai antisemitismului său, la fel cum făcuse şi SS-ul cu *Sonderkommando*-urile –, care denunţa Israelul ca instrument burghez al capitalismului american. Comitetul Evreiesc Antifascist a fost desfiinţat, revista *Aynikayt* a fost suspendată, iar şcolile evreieşti au fost închise. A început apoi un atac sistematic împotriva evreilor, mai ales a scriitorilor, pictorilor, muzicienilor şi intelectualilor de tot felul, folosindu-se termeni injurioşi („cosmopolitism dezrădăcinat") identici cu cei ai demonologiei naziste. Mii de intelectuali evrei, printre care scriitorii de limbă idiş Peretz Markish, Itzik Fefer şi David Bergelson, au fost asasinaţi, această soartă având-o orice evreu care se întâmpla să fie remarcat de Stalin, cum a fost cazul lui Lozowski. Campania s-a extins şi în Cehoslovacia, unde, la 20 noiembrie 1952, secretarul general al partidului ceh, Rudolf Slánský, împreună cu alţi treisprezece comunişti de frunte, dintre care unsprezece evrei, au fost acuzaţi de conspiraţie troţkisto-titoisto-sionistă, condamnaţi şi executaţi. Furnizarea de arme pentru Israel în 1948 (de fapt, la ordinele lui Stalin) a constituit un element important al „dovezilor" împotriva lor[1210]. Apogeul a fost atins la începutul anului 1953, când nouă medici, dintre care şase evrei, au fost acuzaţi că ar fi încercat să-l otrăvească pe Stalin, cu complicitatea unor agenţi britanici, americani şi sionişti. Mascarada de proces urma să fie preludiul pentru deportarea în masă a evreilor în Siberia, în cadrul unei „Soluţii Finale" de tip stalinist[1211].

Stalin a murit înainte ca medicii să fie judecaţi, iar succesorii săi au renunţat la proces. Din planurile de deportare în masă nu s-a ales nimic. A fost însă semnificativ faptul că antisemitismul nu a fost unul dintre aspectele comportamentului lui Stalin pe care le-a denunţat Nikita Hruşciov în faimoasa sa cuvântare de la „întrunirea secretă". În calitatea sa de prim-secretar în Ucraina, Hruşciov era şi el pătruns de antisemitismul endemic de acolo, şi imediat după război nu le-a mai

dat voie refugiaţilor evrei care s-au reîntors să-şi revendice casele. „Nu este în interesul nostru”, spunea el, „ca ucrainenii să asocieze reinstaurarea puterii sovietice cu revenirea evreilor.”[1212] Chiar în timpul conducerii lui Hruşciov aveau să fie organizate câteva pogromuri postbelice în Ucraina. Odată ajuns la putere, el a mutat accentul propagandei antievreieşti de la spionaj la „criminalitate economică”, şi un mare număr de evrei au fost judecaţi şi condamnaţi la moarte în nouă procese înscenate, după ce s-a făcut mare tapaj în jurul numelor lor. El a închis multe sinagogi, numărul acestora reducându-se de la 450 la 60. A permis ca Academia de Ştiinţe din Republica Sovietică Ucraineană să publice odiosul tratat antisemit *Iudaismul fără înfrumuseţări*, editat de Rosenberg-ul comunist care a fost Trofim Kiciko. Epoca Hruşciov a fost martora răbufnirii unor vechi prejudecăţi la adresa evreilor, a revoltelor antisemite şi a incendierii sinagogilor.

Evreii sovietici s-au bucurat de o scurtă perioadă de acalmie după căderea lui Hruşciov, în 1964. Campania s-a redeschis făţiş şi s-a înteţit însă după Războiul de Şase Zile din 1967. În anumite privinţe, antisemitismul sovietic era foarte tradiţional. Conducătorii sovietici, ca şi primele societăţi medievale, ca spaniolii până la finele secolului al XIV-lea, i-au folosit pe evrei în economie până când un număr suficient de neevrei au dobândit calificarea necesară pentru a-i înlocui. Elita bolşevicilor evrei a fost asasinată aproape în întregime în anii ’20 şi ’30. Evreii au rămas în continuare suprareprezentaţi în cadrul elitelor birocratice, dar niciodată la nivelul politic de vârf; ca şi în cazul evreilor de Curte, li se dădea voie să ajute, dar nu şi să guverneze. Chiar şi în anii ’70 se mai întâmpla ca vreun evreu să ajungă până la congresul partidului – la cel din 1971, au participat patru evrei, iar la cel din 1976, cinci –, iar unii evrei au ajuns chiar şi în Comitetul Central. Preţul pe care trebuiau să-l plătească pentru funcţiile lor era afişarea unui antisionism virulent. În 1966, evreii reprezentau 7,8% din universitarii sovietici, 14,7% din medici, 8,5% din ziarişti şi scriitori, 10,4% din magistraţi şi avocaţi, şi 7,7% din actori, muzicieni şi artişti. Procentul lor în fiecare dintre aceste categorii a fost însă diminuat în mod deliberat prin acţiuni de partid şi birocratice. Dacă în 1947 evreii reprezentau 18% din oamenii de ştiinţă sovietici, în 1970 proporţia se redusese la 7%. Ca şi în vremea ţarilor, reducerile se practicau mai ales la nivel universitar. Numărul studenţilor evrei a scăzut în cifre absolute de la 111.900 în 1968–1969, la 66.900 în 1975–1976, scăderea fiind şi mai drastică la nivelul întregii populaţii. În 1977–1978, la Universitatea din Moscova nu a fost admis nici măcar un evreu[1213].

Politica sovietică antievreiască, asemenea celei ţariste – şi chiar politicii naziste din anii ’30 –, evidenţia unele confuzii şi contradicţii.

Erau dorinţe contradictorii de a-i folosi şi exploata pe evrei, de a-i ţine prizonieri, ca şi de a-i expulza – nota comună în ambele cazuri fiind dorinţa de a-i umili. În 1971, Brejnev s-a hotărât să deschidă graniţele şi, în deceniul care a urmat, 250.000 de evrei au primit permisiunea să plece. Fiecărei creşteri a emigraţiei îi corespundea însă o creştere dramatică a numărului de procese intentate evreilor, iar procedura de obţinere a vizei de ieşire era concepută astfel încât să fie cât mai complicată, greoaie şi umilitoare posibil. Cerinţa ca fiecare solicitant să aducă o caracterizare de la locul de muncă dădea naştere unor procese ad-hoc, în care evreii erau puşi în discuţie publică, criticaţi şi apoi concediaţi. Aşa se face că evreii rămâneau adesea fără loc de muncă, fără bani şi pasibili de închisoare pentru „parazitism", mult înainte de a li se acorda viza de ieşire[1214].

Procedurile de emigrare au devenit şi mai oneroase în anii '80, reamintind de complexităţile labirintice ale legislaţiei ţariste. Se acorda un număr din ce în ce mai mic de vize, şi o familie putea să aştepte între cinci şi zece ani ca să poată pleca. Iată procedura, descrisă pe scurt. Solicitantul trebuia să obţină un *vizov*, adică o invitaţie legalizată de la o rudă apropiată din Israel, cu garanţia guvernului israelian că îi va acorda viza de intrare. *Vizov*-ul odată obţinut, solicitantul putea să meargă cu el la Serviciul paşapoarte, de unde i se eliberau câte două chestionare pentru fiecare membru adult al familiei. Trebuia să le completeze şi să anexeze următoarele acte: o autobiografie, şase fotografii, copii ale diplomelor universitare sau ale altor diplome, certificatul de naştere al fiecărui membru al familiei, certificatul de căsătorie dacă era căsătorit, şi, în cazul în care avea părinţi sau un soţ sau soţie decedaţi, certificatele de deces ale acestora; o adeverinţă din care să rezulte că are domiciliu legal; o scrisoare autentificată din partea fiecărui membru al familiei lăsat în urmă; o adeverinţă de la locul de muncă sau, pentru cei fără loc de muncă, un act de la Biroul spaţiului locativ cu domiciliul respectivului; pe deasupra, o taxă în valoare de 40 de ruble (circa 60 de dolari). După predarea tututor acestor acte, decizia de eliberare sau de respingere a vizei mai dura alte câteva luni. Dacă se acorda viza (fără ca ea să fie eliberată), solicitantul trebuia să demisioneze de la locul de muncă (dacă nu fusese deja dat afară); să obţină o evaluare oficială a costului reparaţiilor la apartamentul său; să achite contravaloarea; să plătească 500 de ruble de persoană (750 de dolari) ca daune pentru renunţarea la cetăţenia sovietică; să-şi predea paşaportul, carnetul militar, cartea de muncă şi adeverinţa de eliberare a locuinţei; şi să plătească alte 200 de ruble (300 de dolari) pentru viză. Cei cărora li se refuza viza, puteau să mai facă o nouă cerere la interval de câte şase luni[1215].

Campania sovietică împotriva evreilor, devenită după 1967 o

trăsătură permanentă a sistemului, a fost condusă sub paravanul antisionismului, folosit pentru a justifica orice formă de antisemitism. Antisionismul sovietic, produs al diviziunilor interne în cadrul stângii evreieşti est-europene, a fost la rându-i grefat pe antiimperialismul leninist. În acest punct trebuie să ne întoarcem puţin în trecut, ca să arătăm că teoria leninistă a imperialismului, ca şi teoria marxistă a capitalismului, şi-a avut rădăcinile în teoria antisemită a conspiraţiei.

Teoria s-a născut din modul de dezvoltare al Africii de Sud, după anii 1860, ca exemplul cel mai bun pentru aplicarea pe scară largă a capitalului în scopul transformării unei economii primitive într-una modernă. Africa de Sud fusese o colonie rurală până în momentul descoperirii câmpurilor diamantifere de la Kimberley, în anii 1860, urmată de exploatările de aur de la Rand, douăzeci de ani mai târziu, care i-au dezvăluit bogăţia interioară şi minerală. Factorul distinctiv pentru Africa de Sud a fost utilizarea unei noi instituţii, casa de finanţare minieră, ca loc de concentrare a certificatelor de exploatare, pentru obţinerea şi utilizarea unor fonduri de capital uriaşe în domeniul tehnologiilor avansate ale mineritului de adâncime. Instituţia în sine a fost inventată de un englez, Cecil Rhodes. Evreii, care se ocupaseră dintotdeauna de pietrele preţioase (mai ales de diamante) şi de aur, au jucat un rol important atât în cadrul minelor de mare adâncime din Africa de Sud, cât şi în sistemul financiar de obţinere a capitalului pentru exploatarea lor[1216]. Oameni ca Alfred Beit, Barney Barnato, Louis Cohen, Lionel Phillips, Julius Wernher, Solly Joel, Adolf Goertz, George Albu şi Abe Bailey au transformat Africa de Sud în cea mai mare şi prosperă economie minieră din lume. O a doua generaţie de finanţişti minieri, condusă de Ernest Oppenheimer, a consolidat şi a extins realizările acestora[1217].

Averile câştigate (şi uneori pierdute) peste noapte de evrei în Rand au provocat invidie şi resentimente de proporţii. Printre critici s-a numărat polemistul de stânga J.A. Hobson, care a fost trimis în Africa de Sud ca să scrie despre izbucnirea Războiului Burilor, în 1899, pentru ziarul *Manchester Guardian*. Hobson considera că evreii sunt „aproape total lipsiţi de moralitate socială", dotaţi cu „un intelect superior şi calculat, care este o moştenire naţională" şi care le permite „să tragă foloase de pe urma oricărei slăbiciuni, nebunii sau a oricărui viciu al societăţii în care trăiesc"[1218]. Ceea ce l-a şocat şi l-a mâniat în Africa de Sud a fost ceea ce a considerat el că este activitatea omniprezentă a evreilor. Cifrele oficiale, scria el, arătau că la Johannesburg nu locuiesc decât 7.000 de evrei, dar „vitrinele magazinelor şi birourile de afaceri, pieţele, restaurantele şi frontispiciile bogatelor reşedinţe din suburbii demonstrează îndeajuns prezenţa acolo a poporului ales". Cel mai şocant i s-a părut însă faptul că bursa era închisă în Ziua Ispăşirii. În 1900, a publicat o carte, *The*

War in South Africa: Its Causes and Effects, în care punea războiul pe seama „unui mic grup de finanţişti internaţionali, de origine germană şi de rasă evreiască”. Trupele britanice luptau şi mureau „pentru ca o mică oligarhie internaţională de proprietari de mine şi de speculanţi să ajungă la putere la Pretoria”. „Nu Hamburg”, scria el dezgustat, „nici Viena sau Frankfurt, ci Johannesburg este noul Ierusalim”[1219].

Explicaţia pe care Hobson o dădea originii războiului era falsă. Luptele, aşa cum se putea anticipa, au fost dezastruoase pentru proprietarii de mine. În ce-i priveşte pe evrei, întreaga istorie modernă a dovedit că ei sunt paşnici prin natura lor şi din interes, mai ales în calitate de finanţişti. Pe Hobson, ca şi pe ceilalţi adepţi ai teoriei conspiraţiei, nu îl interesau însă faptele, ci frumuseţea conceptului. Doi ani mai târziu, el şi-a dezvoltat teoria într-o carte faimoasă, *Imperialism: A Study*, care denunţa capitalul finanţelor internaţionale ca principala forţă motrice pentru colonii şi războaie. Capitolul intitulat „Economic Parasites of Imperialism”, fundamentul întregii sale teorii, conţinea următorul pasaj-cheie:

> *Toate acele afaceri colosale – activitatea bancară, brokerajul, scontarea tratelor, finanţarea împrumuturilor, publicitatea – formează ganglionul central al capitalismului internaţional. Unite prin cele mai puternice legături organizatorice, mereu în contact imediat unele cu altele, situate în chiar inima capitalului de afaceri din fiecare stat, controlate, cel puţin în Europa, de oameni ţinând de o rasă anume, care au în spate multe secole de experienţă financiară, şi care se află într-o poziţie unică de a controla politica naţiunilor. Nicio direcţionare majoră a capitalului nu se poate face decât cu aprobarea lor şi prin intermediul lor. Îşi poate închipui cineva că un război de proporţii ar putea fi purtat de un stat european, sau un împrumut de stat semnificativ ar putea fi contractat în cazul în care casa Rothschild şi legăturile sale se pun de-a curmezişul?*[1220]

Atunci când Lenin a trebuit să scrie propria teză pe această temă, la Zürich, în primăvara lui 1916, el s-a plâns de lipsa materialelor de documentare. „Totuşi”, scria el, „m-am folosit de principala lucrare în limba engleză despre imperialism, cartea lui J.A. Hobson, cu toată grija pe care, după părerea mea, o merită această lucrare.”[1221] Teoria lui Hobson a devenit, de fapt, esenţa teoriei leniniste. Rezultatul a fost *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului*, din 1916, care a pus bazele doctrinei pe această temă a tuturor statelor în timpul comunismului, din 1917 până în zilele noastre. Teoria leninistă, într-o formă sau alta, a influenţat la rândul ei atitudinea multor state din Lumea a Treia faţă de imperialism şi colonialism, în momentul în care acestea şi-au câştigat independenţa în anii ’50 şi ’60.

Date fiind rădăcinile antisemite ale acestei teorii, nu a fost greu să i

se adauge conceptul de sionism, ca formă a colonialismului, şi de stat sionist, ca avanpost al imperialismului. E drept, au existat realităţile istorice complexe ale naşterii statului Israel, pentru care Stalin a fost una din moaşele principale. Prin ele însele, aceste realităţi au demolat întreaga teorie sovietică asupra sionismului. Ca şi alte episoade ale istoriei sovietice, ele au fost însă îngropate şi date uitării de propagandiştii oficiali. Oricum, întreaga istorie a antisemitismului demonstrează cât este de impermeabilă această istorie la faptele incomode. A devenit repede evident că „sionismul" era, în practică, termenul pentru „evrei". Pentru prima dată în istoria comunismului, în cadrul procesului lui Slánsky´ din 1952, acuzaţia tipic antisemită de conspiraţie evreiască mondială – în care American Jewish Joint Distribution Committee (Comitetul American Evreiesc Mixt de Distribuire) şi guvernul israelian ţineau locul unor înţelepţi ai Sionului contemporani – a fost formulată oficial de un guvern comunist, un punct de reper prevestitor de rele. Realitatea din culise era şi mai cumplită. Ministrul adjunct de externe evreu, Artur London, condamnat la închisoare pe viaţă, dar eliberat în timpul „Primăverii de la Praga" din 1968, a putut ulterior să depună mărturie despre furia antisemită a procurorului-şef, maiorul Smole: „M-a luat de gât şi, cu vocea tremurându-i de ură, a urlat: «Tu şi cu rasa ta împuţită, vă vom extermina. Nu tot ce a făcut Hitler a fost bun. Dar i-a exterminat pe evrei, şi ăsta a fost un lucru bun. Prea mulţi evrei au reuşit să scape de camerele de gazare, dar vom termina noi ce a lăsat el neterminat.»"[1222]

Încă de la începutul anilor '50, propaganda sovietică antisionistă a crescut în intensitate şi diversitate, scoţând în evidenţă legăturile dintre sionism, evrei în general, şi iudaism. „Jurămintele iudaice sunt jurămintele burghezilor sionişti", spunea o emisiune radio în limba ucraineană transmisă din Korovograd, la 9 decembrie 1959. „Caracterul religiei evreieşti", scria gazeta *Voljskaia Kommuna* din Kuibâşev, la 30 septembrie 1961, „serveşte scopurilor politice ale sioniştilor". „Sionismul", scria *Kommunist Moldavia* în 1963, „este inseparabil legat de iudaism, […] înrădăcinat în ideea unicităţii poporului evreu"[1223]. Sute de articole din revistele şi ziarele de pe întreg cuprinsul Uniunii Sovietice îi descriau pe liderii sionişti (adică evrei) şi israelieni ca fiind părtaşi la o conspiraţie mondială, de-a lungul liniilor trasate de vechile *Protocoale ale înţelepţilor Sionului.* Cum scria *Sovietskaia Latvia* la 5 august 1967, era vorba de o „Cosa Nostra internaţională" cu „un centru comun, program şi fonduri comune". „Cercurile conducătoare din Israel" nu erau decât „partenerii secundari ai comploturilor sale la scară mondială"[1224].

În cei douăzeci de ani care au urmat Războiului de Şase Zile din 1967, maşina de propagandă sovietică a fost principala sursă de

materiale antisemite din întreaga lume. În acest scop, a adunat materiale din toate straturile arheologice posibile ale istoriei antisemite, de la Antichitatea clasică până la hitlerism. Volumul uriaş de materiale, de la articole şi emisiuni care se repetau la infinit, până la lucrări de proporţii, a început să rivalizeze cu acela al propagandei naziste. Cartea lui Trofim Kiciko, *Iudaism şi sionism* (1968), vorbea de „ideea şovină a alegerii poporului evreu de către Dumnezeu, propaganda mesianismului şi ideea de a conduce peste celelalte popoare ale lumii". Cartea lui Vladimir Begun, *Polzuciaia Kontrrevoliuţia* (*Contrarevoluţia care se târăşte*) (1974), spunea că Biblia este „un manual fără egal pentru setea de sânge, ipocrizie, trădare, perfidie şi degenerare morală"; nu era de mirare că sioniştii sunt gangsteri, deoarece îşi trăgeau ideile din „sulurile «sfintei» Tora şi din preceptele Talmudului".[1225] În 1972, gazeta Ambasadei sovietice de la Paris reproducea fragmente dintr-un pamflet ţarist antisemit publicat în 1906 de Sutanele Negre, care au organizat pogromurile dinainte de 1914. În acest caz s-a putut face apel la tribunalele franceze, care n-au ezitat să-l condamne pe editor (un membru de vază al Partidului Comunist Francez) pentru instigare la violenţă rasială[1226]. Unele dintre materialele antisemite sovietice, care circulau în cercuri foarte înalte, erau de-a dreptul incredibile. Într-un memoriu adresat Comitetului Central la 10 ianuarie 1977, un expert sovietic antisemit, Valeri Emilianov, susţinea că America se afla sub controlul unei conspiraţii sionisto-masonice aparent condusă de preşedintele Carter, dar, de fapt, era controlată de ceea ce el numea „Gestapoul B'nai B'rith". Sioniştii, spunea Emilianov, pătrundeau în societatea neevreilor prin intermediul masonilor, fiecare dintre aceştia fiind un informator sionist activ; sionismul însuşi se baza pe „piramida iudeo-masonică"[1227].

Piatra unghiulară a noului edificiu imaginar sovietic dedicat antisemitismului a fost pusă în 1970, când acuzaţia că sioniştii sunt succesorii rasişti ai naziştilor a fost „probată" prin „dovezi" că însuşi Holocaustul lui Hitler ar fi fost o conspiraţie evreiasco-nazistă pentru a scăpa de evreii săraci care nu puteau fi de folos planurilor sioniste. S-a susţinut chiar că Hitler şi-ar fi preluat ideile de la Herzl. Liderii evrei-sionişti, acţionând la ordinul evreilor milionari care controlau capitalul financiar internaţional, i-ar fi ajutat pe SS şi Gestapo să-i arunce pe evreii nedoriţi fie în camerele de gazare, fie în kibutzurile din ţara Canaanului. Această conspiraţie evreiasconazistă a fost folosită ca fundal de propaganda sovietică pentru acuzaţiile de atrocităţi aduse guvernului israelian, mai ales în timpul şi după operaţiunile din Liban, din 1982. Întrucât sioniştii se aliaseră cu Hitler pentru a-i extermina pe cei nemerituoşi dintre ai lor, scria *Pravda* pe 17 ianuarie 1984, nu era surprinzător că acum îi masacrau pe arabii

libanezi, pe care oricum îi tratau ca pe nişte suboameni[1228].

Aceste evoluţii sinistre în politica antisemită a guvernului sovietic au fost mai mult decât o întoarcere la practicile ţariste tradiţionale, deşi includeau marile teme cunoscute ale mitologiei ţariste despre evrei. Mai întâi, guvernele ţariste le permiseseră întotdeauna evreilor să scape prin emigrarea în masă. Apoi, regimul sovietic nu fusese depăşit decât de cel al lui Hitler în exterminarea unor categorii întregi de populaţie, pe motive ideologice. Punerea unui semn de egalitate între evrei şi sionism, un păcat capital în doctrina sovietică, avea să uşureze sarcina conducerii sovietice de a justifica în termeni ideologici măsurile extreme luate împotriva celor 1.750.000 de evrei din Rusia, cum a fost reactualizarea planului lui Stalin din 1952–1953 de a-i deporta în masă în Siberia, sau chiar mai rău.

Un alt factor neliniştitor era asemănarea izbitoare între propaganda sovietică antievreiască şi materialele similare difuzate de aliaţii Rusiei în lumea arabă. Deosebirile erau mai mult de formă decât de substanţă. Arabii erau mai puţin meticuloşi în folosirea jargonului ideologic şi utilizau uneori în mod deschis termenul „evreu" acolo unde ruşii ar fi avut grijă să folosească termenul codificat de „sionist". În timp ce ruşii copiau din *Protocoalele înţelepţilor Sionului* fără să menţioneze sursa, arabii le publicau fără oprelişte. Broşura aceasta circulase foarte mult în lumea arabă, fiind publicată în nenumărate ediţii, începând din anii '20. Fusese citită de diverşi lideri arabi, cum ar fi regele Faysal al Arabiei Saudite sau preşedintele Nasser al Egiptului. Acesta din urmă chiar a crezut ce a citit, spunându-i unui ziarist indian în 1957: „E foarte important s-o citiţi. Am să vă dau un exemplar. Se dovedeşte fără niciun dubiu că trei sute de sionişti, care se cunosc unii pe alţii, conduc soarta continentului european şi că ei îşi aleg succesorii din anturajul lor."[1229] Nasser a fost atât de impresionat de carte, încât fratele său a publicat o nouă ediţie arabă în 1967. Extrase şi sinteze din ea erau folosite în manualele de şcoală arabe şi în manualele pentru educaţia forţelor armate arabe[1230]. În 1972, o altă ediţie a fost în topul bestsellerurilor din Beirut.

Toate aceste ediţii, e bine s-o spunem, au fost special concepute pentru cititorii arabi, înţelepţii fiind prezentaţi în contextul problemei palestiniene. *Protocoalele* nu erau singura carte antisemită clasică ce a supravieţuit în lumea arabă postbelică. Materiale defăimătoare despre sacrificiile ritualice, publicate la Cairo în 1890 sub titlul *Strigătul nevinovaţilor în cornul libertăţii*, şi-au făcut reapariţia în 1962, ca publicaţie oficială a guvernului Republicii Arabe Unite, sub titlul *Sacrificiile omeneşti talmudice*[1231]. Motivul sângelui reapărea frecvent în ziarele arabe[1232]. *Protocoalele* rămâneau însă sursa favorită, nu numai în ţările arabe. Au fost publicate în Pakistan în 1967, iar guvernul iranian şi ambasadele sale le-au folosit copios după venirea la putere,

în 1979, a ayatollahului Khomeini, un adept fervent al teoriei antievreieşti a conspiraţiei. În mai 1984, publicaţia sa *Imam*, care tipărise deja extrase din *Protocoale,* acuza trupele britanice de intervenţie din Insulele Falkland că săvârşesc atrocităţi la sfatul înţelepţilor Sionului[1233]. Propaganda lui Khomeini descria adesea sionismul – alias evreii, care fuseseră în acţiune „timp de secole în întreaga lume, comiţând crime de o gravitate de necrezut împotriva societăţilor şi valorilor umane" – ca emanaţie a Satanei. Khomeini se înscria în linia medievală conform căreia evreii erau subumani sau inumani, de fapt antiumani, constituind astfel o categorie de fiinţe care trebuiau exterminate. Antisemitismul său oscila însă în mod nebulos între antiiudaism, sectarismul islamic (musulmanii sunniţi care guvernau Irakul vecin erau marionete sioniste şi diavoli propriu-zişi) şi ura împotriva Americii, „marele Satan". Îi venea greu să se hotărască dacă Satan manipulează Washingtonul prin intermediul evreilor, sau viceversa.

Antisemitismul arab era şi el un amestec instabil de teme religioase şi laice. El era ambivalent şi în ce priveşte rolul lui Hitler şi al naziştilor. Marele muftiu al Ierusalimului ştiuse despre Soluţia Finală şi o salutase. Hitler îi spusese că atunci când trupele sale vor ajunge în Orientul Mijlociu vor distruge aşezările evreieşti din Palestina[1234]. După război, mulţi arabi au continuat să-l considere erou pe Hitler. Când Eichmann a fost adus la judecată în 1961–1962, ziarul iordanian de limbă engleză *Jerusalem Times* a publicat o scrisoare în care-l felicita pentru că „a conferit o adevărată binecuvântare pentru omenire". Procesul avea „să culmineze într-o bună zi cu lichidarea celor şase milioane rămaşi, ca să-ţi răzbune sângele"[1235]. Pe de altă parte, propagandiştii antisemiţi arabi se conformau adesea liniei sovietice, care spunea că evreii şi naziştii lucraseră mână în mână şi că sioniştii sunt urmaşii naturali ai naziştilor. Mai ales în propaganda lor îndreptată împotriva Occidentului, guvernele arabe comparau forţele aeriene israeliene cu Luftwaffe, şi IDF, cu SS-ul şi Gestapoul. În diferite ocazii (uneori simultan), publicul arab era informat că Holocaustul fusese un eveniment fericit, un complot diabolic al evreilor şi naziştilor, sau ceva care nu se petrecuse deloc, fiind o simplă invenţie a sioniştilor. Dar oare când au fost teoreticienii antisemiţi deranjaţi vreodată de contradicţiile interne ale aserţiunilor lor?

Cantitatea de material antisionist care inunda globul, atât din blocul sovietic, cât şi din statele arabe, a fost amplificată mai întâi de Războiul de Şase Zile din 1967, care a avut efectul unui stimulent puternic pentru propaganda sovietică împotriva Israelului, apoi de evoluţia preţului petrolului după Războiul de Iom Kipur din 1973, care a sporit considerabil fondurile arabe disponibile pentru

propaganda antisionistă. Proporţiile şi persistenţa calomniilor arabe au avut un efect anume, în mod inevitabil, mai ales la Naţiunile Unite. Vechea Ligă a Naţiunilor se dovedise extrem de ineficientă în a-i proteja pe evrei în perioada interbelică. Cel puţin însă ea nu încurajase în mod activ persecutarea acestora. Sesiunea din 1975 a Adunării Generale a Naţiunilor Unite aproape că a ajuns să legitimeze antisemitismul. La 1 octombrie, l-a primit oficial pe preşedintele Idi Amin al Ugandei, în calitatea sa de preşedinte al Organizaţiei pentru Unitatea Africană. Amin devenise deja notoriu pentru masacrele din Uganda, participând direct la unele dintre ele. Era de asemenea cunoscută violenţa declaraţiilor sale antisemite. El trimisese o telegramă secretarului general al ONU, la 12 septembrie 1972, în care aplauda Holocaustul şi anunţa că, de vreme ce nu i se ridicase o statuie lui Hitler în Germania, îşi propunea să o facă el în Uganda. În ciuda acestui fapt, sau poate tocmai de aceea, el a fost bine primit de Adunarea Generală. Mulţi delegaţi la ONU, inclusiv blocurile sovietic şi arab în întregime, l-au ovaţionat în picioare înainte ca el să-şi înceapă discursul, în care a denunţat „conspiraţia sionisto-americană” împotriva lumii şi a cerut expulzarea Israelului din ONU şi „desfiinţarea” sa. Filipica sa grotescă a fost frecvent punctată cu aplauze, iar la final sala s-a ridicat din nou în picioare ca să-l ovaţioneze. A doua zi, secretarul general al ONU şi preşedintele Adunării Generale au dat un dineu public în onoarea sa. Două săptămâni mai târziu, la 17 octombrie, profesioniştii publicităţii antisemite sovietice şi arabe au repurtat cel mai mare triumf al lor când cel de-al treilea comitet al Adunării Generale a adoptat, cu 70 de voturi pentru, 29 contra, 27 de abţineri şi 16 absenţi, o moţiune prin care sionismul era condamnat ca o formă de rasism. La 10 noiembrie, plenul Adunării Generale a adoptat rezoluţia cu 67 de voturi pentru, 55 contra şi 15 abţineri. Delegatul israelian Chaim Herzog a subliniat că momentul votului coincidea cu cea de-a 37-a comemorare a *Kristallnacht*-ului naziştilor împotriva evreilor. Delegatul american, Daniel P. Moynihan, a anunţat: „Statele Unite se ridică să declare în faţa Adunării Generale a Naţiunilor Unite şi în faţa întregii lumi că nu vor recunoaşte, nu se vor conforma şi nu vor fi niciodată de acord cu acest act infam.”[1236]

Una dintre principalele lecţii ale istoriei evreilor este că atacurile verbale repetate vor fi urmate, mai devreme sau mai târziu, de acte de violenţă fizică. De atâtea ori de-a lungul secolelor, scrierile antisemite şi-au creat o inerţie proprie înfricoşătoare, care a culminat cu vărsarea de sânge evreiesc. Soluţia Finală hitleristă a fost unică în atrocitatea ei, dar a fost totuşi prefigurată de teoriile antisemite din secolul al XIX-lea. Torentul antisemit revărsat de Uniunea Sovietică şi de statele arabe în perioada postbelică a generat propria sa formă de violenţă:

terorismul de stat. Este ironic faptul că această armă a fost folosită împotriva sionismului, deoarece militanţi sionişti ca Avraham Stern şi Menahem Begin fuseseră cei care, s-ar putea spune, inventaseră terorismul în formele sale moderne, bine organizate şi ştiinţifice. Faptul că acesta a fost îndreptat, la o scară mult mai mare, împotriva statului pentru crearea căruia trăiseră şi muriseră ei putea fi considerat ca încă o dovadă că idealiştii care îşi justifică mijloacele prin scop fac acest lucru spre propria lor pierzanie. Epoca terorismului internaţional, creat de antisemitismul sovietic şi arab postbelic, a fost inaugurată oficial în 1968, când Organizaţia pentru Eliberarea Palestinei a adoptat terorismul şi crima în masă, ca principal instrument politic. OEP şi diverşii săi rivali şi imitatori şi-au îndreptat atacurile mai ales împotriva ţintelor israeliene, fără să facă vreo deosebire între cetăţenii israelieni, sau sionişti, şi evrei, cum nici ucigaşii antisemiţi tradiţionali nu distinseseră între evreii religioşi şi evreii prin naştere. Atunci când membrii bandei Baader – Meinhof, o organizaţie fascistă de stânga din Germania, inspirată de propaganda antisemită sovietică, a deturnat un avion Air France care zbura de la Paris la Tel Aviv, la 27 iunie 1976, obligându-l să aterizeze în Uganda lui Idi Amin, teroriştii au avut grijă să-i despartă pe neevrei de evrei, care au fost duşi în altă parte ca să fie omorâţi. Unul dintre cei pe care voiau să-i omoare mai avea încă numărul din lagărul de concentrare SS tatuat pe braţ[1237].

Terorismul la scara şi nivelul de sofisticare ale celui practicat de OEP a fost o noutate ameninţătoare. Pentru evrei nu era însă nimic nou în principiul terorismului. Teroarea fusese folosită împotriva lor de o mie cinci sute de ani şi chiar mai mult. Pogromul fusese un instrument tipic al terorii antievreieşti, al cărui scop primar nu era să-i omoare pe evrei, ci să-i supună prin frică şi să-i facă să se resemneze în faţa tratamentelor dure, să le inculce docilitatea obişnuită, care i-a făcut pe evrei să se supună Soluţiei Finale aproape fără luptă. Zilele acelea însă apuseseră. Terorismul era încă folosit împotriva evreilor, dar nu cu impunitate. Un exemplu a fost planul de asasinare a evreilor de la bordul cursei Air France. Raidul israelian de la Entebbe, care i-a salvat (pe toţi, cu excepţia unei bătrâne ucise de Amin), a dovedit capacitatea statului sionist de a-i apăra pe evreii în primejdie, aflaţi la peste 1.600 de kilometri depărtare de graniţele sale. Israelul putea să acţioneze direct şi împotriva bazelor teroriste – şi a şi făcut-o. Cele mai mari baze se aflau în sudul Libanului, ocupat de OEP în anii 1970–1982. Începând cu 6 iunie 1982, forţele de apărare ale Israelului au distrus bazele şi au eliberat întreaga zonă de OEP, care a fost forţată să se retragă într-o Tunisie neprimitoare; chiar şi acolo, în 1985, s-a văzut că armata israeliană putea să ajungă până la cartierul general al OEP. Astfel de exerciţii ale dreptului Israelului la

autoapărare au fost uneori prost interpretate sau prost executate. Ele au dat naştere la critici, uneori şi din partea prietenilor Israelului. Ocuparea sudului Libanului în 1982, care a implicat bombardamente israeliene masive şi a făcut numeroase victime şi refugiaţi în rândul arabilor, a fost o sursă de aprige dispute între Israel şi aliaţii săi, şi chiar în interiorul Israelului. Ea a reprezentat şi fundalul pentru asasinarea refugiaţilor musulmani de către arabii falangişti creştini, în taberele de la Sabra şi Shatilla, la 16 septembrie. Episodul a fost abil exploatat de propagandiştii arabi şi sovietici şi prezentat în mediile occidentale ca fiind responsabilitatea israelienilor. Begin, încă prim-ministru al Israelului la vremea respectivă, comenta cu amărăciune la o întrunire a Cabinetului, trei zile mai târziu: „Goii îi omoară pe goi, şi vina e dată pe evrei."[1238] Israelienii au avut inspiraţia să ordone o anchetă judiciară independentă, care a stabilit cum au stat lucrurile şi care l-a blamat într-o oarecare măsură pe ministrul israelian al apărării, Ariel Sharon, pentru că nu prevăzuse şi nu împiedicase omorurile[1239].

Spectacolul evreilor care ucideau, mai ales ucideau în mod nedrept, era tulburător pentru ei. Posibilitatea fusese prevăzută în *Kuzari*, scrisă de Iehuda Halevi pe la 1140, sub forma dialogului între un rabin şi înţeleptul rege al kazarilor, astfel: „*Rabinul:* Relaţia noastră cu Dumnezeu este mult mai apropiată decât dacă am fi ajuns deja la mărire pe pământ. *Regele:* Ar putea fi astfel, dacă umilinţa voastră ar fi voluntară. Ea este însă involuntară, şi, dacă v-ar sta în putinţă, aţi ucide. *Rabinul:* Ai atins punctul nostru slab, O, rege al kazarilor!" Şi totuşi, dreptul de a omorî pentru autoapărare este inerent condiţiei umane. Fiecare om are acest drept. Statul îl poate exercita doar prin transfer, în numele comunităţii, şi pe o scară mai mare. Evreilor, mereu preocupaţi – aproape obsedaţi – de sanctitatea vieţii, le venea greu să accepte rolul de ucigaş al statului. Pentru ei, acesta era blestemul lui Saul. El aruncase o umbră asupra vieţii celui mai mare rege al lor, şi de aceea David, care vărsase sânge, nu putuse să ridice Templul. Între blestemul lui Saul şi realitatea Auschwitz-ului nu putea fi însă vorba de o alegere reală. Evreii trebuiau să obţină un stat al lor, cu toate consecinţele morale decurgând din asta, ca să poată supravieţui.

Nevoia unui Sion laic nu a slăbit în primii patruzeci de ani de istorie a statului, ci dimpotrivă. Statul fusese creat ca să primească victimele antisemitismului european, iar după Holocaust, să-i găzduiască pe supravieţuitorii acestuia. El servise şi ca să-i primească pe cei expulzaţi din comunităţile evreieşti arabe. Însăşi îndeplinirea acestor scopuri era suficientă ca să-i justifice existenţa. Apăreau însă sarcini noi. Devenise clar, în deceniile postbelice, că regimul sovietic nu era mai înclinat să ajungă la o acceptare paşnică a cetăţenilor săi evrei

decât fusese predecesorul său ţarist. Realitatea sugera că evreii se puteau confrunta cu un pericol colectiv mult mai mare decât oricând. Aşadar, unul dintre obiectivele primordiale ale israelienilor a fost să-i scoată pe cei 1.750.000 de fraţi evrei de sub puterea sistemului sovietic. Trebuiau să se pregătească, pe termen scurt, să accepte o emigrare în masă de tipul celei provocate de cruzimile regimului ţarist. Totodată, trebuiau să fie gata, la nevoie, să mute munţii din loc, dacă ura regimului sovietic împotriva evreilor avea să capete alte forme.

Statul Israel a dobândit un scop şi mai sumbru. El era refugiul suveran al oricărui evreu aflat în primejdie, oriunde în lume. Era apărătorul evreilor deja reuniţi între graniţele sale. Reprezenta singura garanţie fizică a faptului că un alt Holocaust nu se va mai putea produce. Campania neîncetată de antisemitism violent purtată de inamicii săi sovietici şi arabi tindea să arate că, laolaltă sau separat, ei ar putea încerca să impună o altă Soluţie Finală, dacă li se dădea prilejul. Israelul trebuia să-şi asume o astfel de eventualitate şi să se înarmeze împotriva ei. Se putea încrede în promisiunile de protecţie ale Statelor Unite, dar, în ultimă instanţă, un stat suveran trebuie să se ocupe singur de apărarea sa. Israelul trebuia să aibă aşadar mijloacele necesare ca să provoace pagube inacceptabile unui agresor potenţial, oricât de puternic ar fi fost acesta. Dacă David trebuia să-l înfrunte pe Goliat, avea nevoie de o praştie. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, savanţii evrei jucaseră un rol esenţial în producerea primelor arme nucleare. Făcuseră acest lucru pentru că le era teamă că Hitler va pune primul la punct bomba atomică. În anii ’50 şi ’60, pe măsură ce creştea ostilitatea sovieticilor şi arabilor împotriva Israelului, oamenii de ştiinţă israelieni au lucrat ca să înarmeze statul cu un mijloc de descurajare. La finele anilor ’70 şi în anii ’80, ei au creat o capacitate nucleară a cărei existenţă a rămas secretă, dar care a fost înţeleasă acolo unde efectul ei avea să fie cel mai puternic. Israelul a fost astfel în măsură să îndeplinească două dintre sarcinile noi pe care circumstanţele le plasaseră asupra sa.

Ar fi greşit însă să încheiem istoria evreilor în această notă sumbră. Istoria evreilor poate fi prezentată ca o succesiune de momente apoteotice şi de catastrofe. Ea poate fi considerată şi ca un continuum perpetuu de studiu meticulos, de activitate rodnică şi de episoade de viaţă comunitară, multe dintre ele rămase nescrise. Durerea are voce, dar fericirea e mută. Istoricul trebuie să ţină cont de asta. Timp de peste patru mii de ani, evreii au dovedit nu numai că sunt mari supravieţuitori, ci şi că sunt extrem de abili să se adapteze societăţilor în care au fost aruncaţi de soartă şi să împărtăşească toate bucuriile omeneşti pe care le puteau oferi ele. Niciun popor nu a fost mai capabil să îmbogăţească sărăcia şi să umanizeze bogăţia, sau să

transforme necazul în ceva creator. Această capacitate izvorăşte dintr-o filosofie morală pe cât de solidă, pe atât de subtilă, şi care s-a modificat doar foarte puţin de-a lungul mileniilor, tocmai pentru că a dovedit că serveşte scopurile celor care o împărtăşesc. Numeroşi evrei, din toate timpurile, au gemut sub povara iudaismului, însă au continuat să ducă această povară, deoarece ştiau, în sufletul lor, că ea este cea care îi poartă pe ei. Evreii au fost supravieţuitori pentru că stăpâneau legea supravieţuirii.

Istoricul trebuie să ţină deci seama şi de faptul că iudaismul a fost întotdeauna mai mare decât suma aderenţilor săi. Iudaismul i-a creat pe evrei, nu viceversa. Filosoful Leon Roth spunea: „Iudaismul e primul. El nu este un produs, ci un program, iar evreii sunt instrumentele realizării sale."[1240] Istoria evreilor nu este doar cronica faptelor fizice, ci şi cea a noţiunilor metafizice. Evreii credeau că au fost creaţi şi că li s-a ordonat să fie o lumină pentru ceilalţi, şi s-au conformat cum au putut mai bine. Rezultatele, fie că le privim în termeni religioşi sau laici, au fost remarcabile. Evreii au dat lumii monoteismul etic, care ar putea fi descris ca aplicare a raţiunii la divinitate. Într-o epocă mai laică, ei au aplicat principiile raţionalismului la întreaga gamă de activităţi umane, adesea în avans faţă de restul omenirii. Lumina pe care au difuzat-o a deranjat, dar a şi iluminat, deoarece a revelat adevăruri dureroase despre spiritul omenesc, ca şi căile prin care acesta se putea înălţa. Evreii au excelat în a spune adevăruri, şi acesta este unul dintre motivele pentru care au fost urâţi atât de mult. Un profet poate fi temut şi uneori venerat, dar unde s-a văzut profetul care să fie iubit? Profetul trebuie însă să profeţească, şi evreii vor continua să caute adevărul, aşa cum îl văd ei, oriunde ar duce acesta. Istoria evreilor ne învaţă, dacă se poate învăţa aşa ceva, că există totuşi un scop al existenţei umane şi că nu ne naştem ca să trăim şi să murim ca animalele. Continuând să dea un sens creaţiei, evreii se vor îmbărbăta din îndemnul, de trei ori repetat, în nobilul capitol întâi al Cărţii lui Iosua: „Fii tare şi curajos, să nu te temi, nici să te spăimântezi, căci Domnul Dumnezeul tău este cu tine pretutindenea, oriunde vei merge."[1241]

EPILOG

În *Antichităţi iudaice,* Iosephus îl descrie pe Avraam drept „un om cu un mare spirit de pătrundere", care „avea concepte despre virtute mai înalte decât mulţi alţii din vremea sa". De aceea „s-a hotărât să schimbe pe de-a-ntregul părerile pe care toţi le aveau atunci despre Dumnezeu". Un mod de a rezuma patru mii de ani de istorie a poporului evreu este acela de a ne pune întrebarea ce s-ar fi întâmplat

cu rasa umană dacă Avraam nu ar fi avut acel mare spirit de pătrundere sau dacă ar fi rămas în Ur şi şi-ar fi păstrat pentru sine conceptele înalte, şi nu şi-ar fi făcut apariţia niciun popor evreu anume. Cu siguranţă că lumea fără evrei ar fi fost un loc cu totul diferit. Omenirea ar fi ajuns în cele din urmă la aceleaşi reflecţii ca ale evreilor. Dar nu putem fi siguri de acest lucru. Toate marile descoperiri conceptuale ale intelectului par evidente şi inevitabile odată ce au fost revelate, dar e nevoie de un anumit geniu pentru a le formula prima oară. Evreii au avut acest har. Lor le datorăm conceptul de egalitate în faţa legii, atât a celei divine, cât şi a celei umane; conceptul de sanctitate a vieţii şi de demnitate a fiinţei umane; de conştiinţă individuală şi astfel de mântuire personală; de conştiinţă colectivă şi deci de responsabilitate socială; de pace ca ideal abstract şi de dragoste ca fundament al dreptăţii, şi multe altele, care constituie inventarul moral al minţii umane. Fără evrei, lumea ar fi fost mai goală.

Mai presus de orice, evreii ne-au învăţat cum să explicăm logic necunoscutul. Rezultatul a fost monoteismul şi cele trei mari religii care-l profesează. Aproape că nu ne putem imagina cum ar fi evoluat lumea fără aceste religii. Iar pătrunderea intelectuală în necunoscut nu se opreşte câtuşi de puţin la ideea de Dumnezeu singular. Într-adevăr, monoteismul în sine poate fi văzut ca o piatră de hotar pe drumul care duce popoarele la renunţarea la Dumnezeu. Evreii au raţionalizat mai întâi panteonul idolilor într-o singură Fiinţă Supremă, apoi a început procesul de explicare logică a Lui în afara existenţei. În perspectiva absolută asupra istoriei, Avraam şi Moise pot să pară mai puţin importanţi decât Spinoza. Căci impactul evreilor asupra omenirii a fost proteic. În Antichitate, au fost marii inovatori în religie şi morală. În Evul Mediu timpuriu şi în Europa medievală, ei erau încă un popor avansat care mai transmitea din când în când învăţături şi tehnologie. Treptat, n-au mai fost în avangardă, rămânând în urmă, până când, către sfârşitul secolului al XVIII-lea, au ajuns să fie priviţi ca o ariergardă târâtă prin noroaie şi obscurantistă, în marşul umanităţii civilizate. Dar apoi a venit o a doua explozie uluitoare de creativitate. Spărgând ghetourile, ei au transformat încă o dată gândirea umană, de data asta în sfera seculară. Mare parte din inventarul mental al lumii moderne este de producţie evreiască.

Evreii nu au fost doar inovatori. Au fost şi exemple şi întruchipări ale condiţiei umane. Păreau să prezinte toate inevitabilele dileme ale omului într-o formă superioară şi limpede. Ei au fost în mod esenţial „străini şi călători pe pământ”. Dar oare nu suntem cu toţii astfel pe această planetă din care fiecare beneficiem de o mică arendă de şaptezeci de ani40? Evreii au fost emblema omenirii fără de casă şi vulnerabile. Dar oare nu este întregul pământ doar un lagăr de tranzit

temporar? Evreii erau idealişti împătimiţi, care năzuiau spre perfecţiune, şi în acelaşi timp oameni fragili, ducând dorul îndestulării şi al siguranţei. Voiau să se supună legii imposibile a lui Dumnezeu şi voiau în acelaşi timp să rămână în viaţă. În asta constă dilema uniunilor de triburi iudaice din Antichitate, care încercau să combine superioritatea morală a teocraţiei cu cerinţele practice ale unui stat capabil să se apere. Dilema a fost recreată în epoca noastră în forma statului Israel, întemeiat pentru a împlini un ideal umanitar, descoperind în practică faptul că trebuie să fie nemilos pentru a supravieţui într-o lume ostilă. Dar nu este asta o problemă recurentă, care afectează toate societăţile umane? Cu toţii vrem să construim Ierusalimul. Cu toţii ne reîntoarcem la Oraşele Câmpiei. Se pare că evreii au rolul de a concentra şi dramatiza aceste experienţe comune ale omenirii şi de a preschimba soarta lor particulară într-o morală universală. Dar dacă evreii au acest rol, cine l-a scris pentru ei?

Istoricii ar trebui să se ferească de a căuta modele providenţiale în evenimente. Se pot găsi cu mare uşurinţă, pentru că suntem creaturi naive, născute pentru a crede şi dotate cu imaginaţii puternice, care produc cu uşurinţă şi rearanjează datele pentru a se potrivi oricărei scheme transcendentale. Cu toate acestea, un scepticism excesiv poate să producă o distorsiune la fel de gravă ca şi credulitatea. Istoricul trebuie să ia în considerare toate tipurile de dovezi, inclusiv cele care sunt sau par să fie metafizice. Dacă primii evrei ar putea să treacă în revistă, alături de noi, istoria urmaşilor lor, nu ar găsi nimic surprinzător în ea. Au ştiut dintotdeauna că societatea evreiască era aleasă drept proiect-pilot pentru întreaga rasă umană. Faptul că dilemele, dramele şi catastrofele evreilor trebuie să fie exemplare, impresionante, li s-ar părea foarte firesc. Faptul că, de-a lungul mileniilor, evreii atrag o asemenea ură fără egal şi cu adevărat inexplicabilă ar fi un lucru regretabil, dar de aşteptat. Mai presus de orice, faptul că evreii supravieţuiesc încă, în vreme ce toate celelalte popoare antice au fost strămutate sau au pierit în uitarea istoriei era un lucru previzibil. Cum ar putea fi altfel? Aşa a hotărât Providenţa, şi evreii s-au supus. Istoricul ar putea spune: nu există Providenţă. Poate că nu. Dar încrederea umană într-o asemenea dinamică istorică, dacă este puternică şi suficient de tenace, este o forţă în sine, care împinge mai departe evenimentele. Evreii au crezut cu atâta pasiune şi în mod unanim că sunt un popor special, pentru o perioadă atât de lungă, încât au devenit un asemenea popor. Şi au avut cu adevărat un rol pentru că şi l-au scris singuri. Poate că aici se află cheia poveştii lor.

Notă 40. Vezi Psalmi 90, 10: „Anii noştri s-au socotit ca pânza unui păianjen; zilele anilor noştri sunt şaptezeci de ani…” (*n.ed.*).

GLOSAR

Agada: Partea ne-juridică din Talmud şi din Midrash, povestiri, folclor, legende etc., opusă Legii ca atare (Halacha).

Alia: „Urcarea”; emigrarea în Israel; chemarea de a citi Legea în sinagogă.

Am ha-aretz: Lit. „Poporul pământului”; poate să însemne „băştinaşi”, uneori folosit în sens peiorativ, desemnând ignoranţa; oamenii de rând; populaţia în întregul ei.

Amoraim: Cărturarii evrei, din secolele III – VI d. Cr., care au produs *Ghemara.*

Ashkenazi: Evreii germani; evreii din vestul, centrul şi răsăritul Europei, spre deosebire de evreii sefarzi.

Baal Shem: „Stapân al numelui sfânt”; un cabalist erudit care ştia cum să folosească puterea numelui sfânt; un erudit, de obicei hasidic.

Bar: „Fiul lui” (aramaică) în nume personale. „Ben” (ebraică) înseamnă acelaşi lucru.

Bar-mitzva: Iniţierea în treburile comunităţii a băiatului evreu în vârstă de treisprezece ani (majoratul religios iudaic).

Bet din: Instanţă rabinică.

Cabala: Misticism iudaic. „Cabala practică” este o formă de magie.

Casher: Mâncare care respectă legile alimentare ale evreilor; *cashrut.*

Cohen: Evreu de descendenţă sacerdotală ori aaronică.

Conversos: Termen spaniol şi medieval pentru evreii care s-au convertit la creştinism, precum şi pentru descendenţii acestora (convertiţi).

Daian: Judecător în instanţa rabinică.

Diaspora: Termen colectiv pentru populaţia împrăştiată în afara graniţelor lui Eretz Israel şi pentru evreii care o compun.

Exilarh: Conducător mirean al evreilor din Babilonia.

Galut: Exilul; comunitatea exilată.

Gaon: Mai-marele academiei babiloniene.

Gget: Act evreiesc de divorţ.

Ghemara: Reguli ale amoraimilor, completând Mishna şi constituind o parte din Talmud.

Gheniza: Arhiva scrierilor sacre; se referă de obicei la cea existentă în Fustat (vechiul Cairo).

Golem: Un om artificial, căruia i se dă viaţă prin intermediul magiei.

Hagana: Forţă de apărare a evreilor sub mandatul britanic, care a devenit fundamentul armatei israeliene.

Halacha: O decizie judecătorească general acceptată în cadrul legii rabinice şi parte a Talmudului, care se ocupă de probleme juridice, diferită de Agada.

Hanuca: Sărbătoare care celebrează victoria macabeilor împotriva grecilor păgâni.

Hasidim: Adepţi ai formei fervente a iudaismului cu puternice elemente mistice, de obicei în Europa răsăriteană.

Haskala: Forma iudaică a Iluminismului european din secolul al XVIII-lea. Adeptul acestei forme se numea *maskil.*

Hazan: Liderul rugăciunilor liturgice.

Heder: Şcoală primară iudaică.

Herem: Excomunicare.

Histadrut: Federaţia israeliană a muncitorilor.

Ieşiva: Academie rabinică. Şeful acesteia se numeşte *roş ie şi va.*

Iom Kipur: Ziua Ispăşirii.

Irgun: Aripă militară clandestină a mişcării revizioniste din Israel, 1931–1949.

Ishuv: Aşezare; comunitatea evreiască din Eretz Israel înainte de crearea statului.

Iudaismul conservator: Termen folosit în Statele Unite pentru cultul iudaic care modifică Legea pentru a satisface nevoile moderne, evitând însă toate schimbările aduse de iudaismul reformat.

Iudaismul ortodox: iudaism tradiţional, bazat pe respectarea strictă a Legii.

Iudaismul reformat: Cult evreiesc care modifică Legea pentru a putea răspunde cerinţelor moderne.

Karait: Membru al sectei iudaice din secolul al VIII-lea, care respingea Legea Orală sau învăţătura rabinică postbiblică, urmând strict şi în exclusivitate Biblia.

Ketuba: Contractul de căsătorie la evrei.

Kibutz: Aşezare evreiască, de obicei agricolă, unde bunurile sunt deţinute în comun.

Kidush: Binecuvântarea vinului, înainte de Sabat sau înainte de a lua masa la sărbători.

Kneset: Parlamentul israelian.

Legea Orală: Opusă Torei scrise ori Bibliei; transpusă pentru prima oară în scris în Mishna.

Levirat: Căsătorie obligatorie a văduvei fără copii cu fratele decedatului (Deuteronomul 25:5).

Maghid: Predicator hasidic popular.

Marranos: Evrei ascunşi, descendenţi ai evreilor spanioli şi portughezi obligaţi să se convertească.

Maskil: Adept al iluminismului iudaic sau al Haskalei.

Masoretic: Cuvânt folosit pentru tradiţia comun acceptată de scriere şi pronunţare a Bibliei.

Menora: Lampa cu şapte braţe folosită în Templu; candelabrul cu opt braţe folosit de Hanuca.

Mezuza: Versuri din Tora prinse de uşile caselor evreieşti.

Midrash: O interpretare a Scripturii sau o culegere de asemenea

texte.

Minian: Cvorum (zece evrei adulţi) pentru rugăciunile comunitare.

Mishna: Versiune codificată a Legii Orale iudaice.

Mohel: Cel care execută circumcizia.

Moshav: Cooperativa micilor proprietari din Israel.

Naghid: Capul comunităţii evreieşti în epoca medievală.

Nasi: Preşedintele Sanhedrinului; prinţ evreu; descendent al lui Hilel, recunoscut ca patriarh evreu.

Palmah: Unităţile de militari de profesie din Hagana.

Parnas: Oficialitatea principală a sinagogii ori şeful ales al mirenilor.

Pilpul: Discuţie sau dispută talmudică, adeseori mergând până la despicarea firului în patru.

Piyut: Poem liturgic în ebraică.

Purim: Sărbătoare ce comemorează eliberarea evreilor persani de către Estera.

Rabi: „Dascăl" în sens literal; dascăl religios.

Responsum: Punct de vedere scris, răspunzând întrebărilor legate de Lege.

Revizionist: Adept al mişcării sioniste disidente condusă de Jabotinski.

Rosh Hashana: Anul Nou evreiesc.

Sabat: Intervalul de timp de după apusul soarelui în ziua de vineri şi până după lăsarea întunericului în ziua de sâmbătă.

Sanhedrin: Curtea Supremă a erudiţilor religioşi în a doua uniune de triburi.

Sidur: Carte de rugăciune.

Shabetaian: Adept al falsului Mesia, Shabetai Tzvi.

Shadhan: Peţitor/peţitoare; peţirea se numeşte *shiduh.*

Shamas: Paracliser la sinagogă.

Shechina: Literal „locuinţă"; prezenţa spirituală a lui Dumnezeu pe pământ.

Sheitel: Perucă purtată de evreica ortodoxă în public.

Shema: Mărturisirea iudaică a credinţei (Deuteronomul 6:4).

Shiksa: Tânără neevreică.

Shofar: Corn de berbec pentru liturghie.

Shohet: Măcelar care sacrifică animalele după ritualul prescris de Legea iudaică.

Shtetl: Orăşel evreiesc în Europa de Est.

Shulchan Aruch: Faimosul cod al lui Iosef Caro de legi iudaice.

Sukot: Sărbătoarea Tabernaculelor.

Talit: Şal de rugăciune.

Tanaim: Erudiţi rabinici din perioada Mishna.

Targum: Traducerea în aramaică a Bibliei ebraice.

Tefilin: Filacterii sau mici cutii de piele prinse de braţ sau de frunte

în timpul rugăciunilor.

Tora: Pentateuhul, sau sulul care conţine aceste texte; întregul corp al Legii şi învăţăturii iudaice.

Tosefta: Colecţie de învăţături tanaice legate de Mishna.

Tzadik: Lider hasidic ori om sfânt.

Zohar: Principala lucrare din Cabala, un comentariu mistic la Pentateuh.

Zonă de rezidenţă: Cele douăzeci şi cinci de provincii ţariste în care li s-a acordat drept de rezidenţă permanentă evreilor ruşi.

NOTĂ CU PRIVIRE LA TRANSLITERAREA NUMELOR PROPRII ŞI A TERMENILOR EVREIEŞTI

Având în vedere varietatea transliterării numelor proprii evreieşti – antice, medievale şi moderne – în limba română, am decis să prezentăm cititorului o variantă de transliterare care să fie cât mai apropiată de normele internaţionale în uz, dar în acelaşi timp familiară cititorului român.

În încercarea noastră ne-am izbit totuşi de căile prin care anumite nume proprii evreieşti s-au încetăţenit în limba română, ceea ce a creat anumite particularităţi care trebuie respectate.

Prezentăm mai jos criteriile de transliterare pe care le-am avut în vedere, cu exemple aferente pentru fiecare dintre ele.

Pentru numele proprii biblice am respectat forma utilizată în Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997. Astfel, am preferat Ascalon şi nu Ashkelon (formă folosită după perioada biblică), Iuda şi nu Iehuda (formă folosită după perioada biblică).

Pentru nume proprii sau termeni medievali şi moderni am preferat o formă apropiată de transliterări acceptate internaţional, dar cu următoarele amendamente:

— am eliminat consoanele duble folosite în normele de transliterare ale Academiei Limbii Ebraice din Israel, dar care nu influenţează pronunţia în cazul cititorului român (Farisol şi nu Farissol, Tzipora şi nu Zipporah);

— în mod similar, am eliminat semnul fonetic shwa (’) (Baal şi nu Ba’al, Beer şi nu Be’er);

— am eliminat h mut final (Simha şi nu Simhah, halitza şi nu halizah);

— am eliminat yy (Haim şi nu Hayyim);

— am preferat să folosim tz în loc de ţ, z, ts; sh în loc de ş, sch, ch; ch pentru H gutural; ghe/ghi pentru ge/gi;

— am folosit diversele denumiri ale aceluiaşi loc geografic, variantele fiind determinate istoric şi politic. Astfel, am folosit Lyda

(denumire arabă în uz până în 1947) şi Lod (denumire ebraică în uz după 1947).

Pentru numele proprii moderne, în special ale unor personalităţi politice sau culturale, s-a păstrat forma consacrată pe plan internaţional.

Dr. Măriuca Stanciu

Table of Contents

O ISTORIE A EVREILOR
MulţumiriPrologPartea întâi. IsraeliţiiPartea a doua. IudaismulPartea a treia. CatedocraţiaPartea a patra. GhetoulPartea a cincea. EmancipareaPartea a şasea. HolocaustulPartea a şaptea. SionulEpilogGlosarNoteNotă cu privire la transliterarea numelor proprii şi a termenilor evreieşti

[←1]

Pentru descrierea şi planul mormintelor, vezi L.H. Vincent et al., Hebron: Le Haram el-Khalil, sépulture des patriarches (Paris, 1923); Encyclopaedia Judaica, XI, pp. 671.

[←2]

G.L. Strange, Palestine Under the Moslems (London, 1890), 309ff.

[←3]

E. Sarna, Understanding Genesis (London, 1967), 168ff.

[←4]

Herbert Hahn, reactualizat de H.D. Hummel, The Old Testament in Modern Research (London, 1970); R. Grant, A Short History of the Interpretation of the Bible (New York, 1963).

[←5]

Traducere în engleză publicată la Edinburgh, 1885; New York, 1957.

[←6]

M. Noth, The History of Israel (ediția a doua, London, 1960); A. Alt, Essays on Old Testament History and Religion (New York, 1968).

[←7]

G. Mendenhall şi M. Greenberg, „Method in the Study of Early Hebrew Literature”, în J. Ph. Hyatt (ed.), The Bible in Modern Scholarship (Nashville, New York, 1964), pp. 15–43.

[←8]

ezi W.F. Albright, Archaeology and the Religion of Israel (ediţia a treia, Baltimore, 1953) şi Yahweh and the Gods of Canaan (London, 1968); Kathleen Kenyon, Archaeology in the Holy Land (ediţia a patra, London, 1979) şi The Bible and Recent Archaeology (London, 1978).

[←9]

Deuteronomul 4:19.

[←10]

R.D. Barnett, Illustrations of Old Testament History (London, 1966), cap. 1, „The Babylonian Legend of the Flood”.

[←11]

Facerea 11:31.

[←12]

L. Woolley et al., Ur Excavations (British Museum, London, 1954); L. Woolley, The Sumerians (London, 1954).

M.E.L. Mallowan, „Noah's Flood Reconsidered", Iraq 26 (1964).

[←14]

W.G. Lambert şi A.R. Millard, Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood (London, 1970); E. Sollberger, The Babylonian Legend of the Flood (ediţia a treia, Trustees of the British Museum, London, 1971).

[←15]

Cambridge Ancient History, II (ediţia a treia, 1970), 353ff.

[←16]

Facerea 9:18.

[←17]

Encyclopaedia Judaica, v 330; Michael Grant, A History of Ancient Israel (London, 1984), p. 32.

[←18]

Pentru un rezumat al calculelor, vezi R.K. Harrison, Introduction to the New Testament (London, 1970).

[←19]

Vezi Kenyon, Archaeology of the Holy Land (London, 1960), pentru concordanţele între mormintele din epoca mijlocie a bronzului de la marginea oraşului Ierihon şi Peştera Macpela; Nelson Glueck, „The Age of Abraham in the Negev”, Biblical Archaeologist 18 (1955).

[←20]

A. Parrot, Mari, une ville perdue (Paris, 1935).

[←21]

D.H. Gordon, „Biblical Customs and the Nuzi Tablets”, Biblical Archaeologist 3 (1940).

P. Matthiae, „Ebla à l'Époque d'Akkad", Académie des inscriptions et belles-lettres: compte-rendu (Paris, 1976).

[←23]

A. Malamat, „King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies”, Journal of the American Oriental Society 88 (1968); „Northern Canaan and the Mari Texts”, în J.A. Sanders (ed.), Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century (Garden City, NY, 1970), pp. 167–177; şi „Mari”, Biblical Archaeologist, 34 (1971).

[←24]

Facerea 25:29–34.

[←25]

Citat în R.K. Harrison, Introduction to the Old Testament (London, 1970).

[←26]

C.H. Gordon, „Abraham of Ur”, în D. Winton Thomas (ed.), Hebrew and Semitic Studies Presented to G.R. Driver (Oxford, 1962), pp. 77–84; E.A. Speiser, Genesis, Anchor Bible (Garden City, NY, 1964). Vezi, de asemenea, M. Grunberg, „Another Look at Rachel’s Theft of the Terraphin”, Journal of Biblical Literature 81 (1962).

[←27]

Kenyon, The Bible and Recent Archaeology, pp. 7–24.

[←28]

J.-R. Kupper, Les Nomades de Mésopotamie au temps des rois de Mari (Paris, 1957); I.J. Gelb, „The Early History of the West Semitic Peoples", Journal of Cuneiform Studies, 15 (1961).

[←29]

E.A. Speiser, „The Biblical Idea of History in Its Common Near Eastern Setting”, în Judah Goldin (ed.), The Jewish Experience (Yale, 1976).

[←30]

Facerea 26:16.

[←31]

Facerea 16:12.

[←32]

J.L. Myers, The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth (London, 1955); Albright, Yahweh and the Gods of Canaan, pp. 1–25; S. Daiches, The Song of Deborah (London, 1926).

[←33]

S.W. Baron, Social and Religious History of the Jews (ediţia a doua, New York, 1952), 1, I, p. 44. Grant, A History of Ancient Israel, 32ff.

[←34]

Iosua 24:2.

[←35]

Isaia 29:22.

[←36]

Speiser, op. cit.

[←37]

G.E. Wright, „How Did Early Israel Differ from Her Neighbours?”, Biblical Archaeology 6 (1943); Baron, op. cit., i, I, p. 48.

[←38]

Facerea 22:2 spune „pe Isaac, pe singurul tău fiu”, adică cel făcut de Sarra.

[←39]

Encyclopaedia Judaica, ii, pp. 480–486; Filon, De Abrahamo, pp. 177–199, 200–207; Maimonides, Guide of the Perplexed, 3:24; Nahmanides, Works, ed. C.B. Chavel (London, 1959), i, pp. 125–126.

Fear and Trembling (trad.), Penguin Classics (Harmonsdsworth, 1985).

[←41]

Ernst Simon în Conservative Judaism 12 (primăvara 1958).

[←42]

Facerea 22:14.

[←43]

Ibid., 22:18.

[←44]

Această temă este ingenios tratată de Dan Jacobson, The Story of the Stories: The Chosen People and Its God (London, 1982).

[←45]

Abot 6:10 (baraita, Tora kiniană); citată de Samuel Belkin în In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition (London, 1961).

[←46]

Midrash Tehilim 24:3.

[←47]

Leviticul 25:23; Cartea întâi a Cronicilor 29:15; Psalmii 38:17.

[←48]

Facerea 15:18–21.

[←49]

Facerea 17:8.

[←50]

W.D. Davies, The Territorial Dimensions of Judaism (Berkeley, 1982), pp. 9–17.

[←51]

Gerhard von Rad, The Problem of the Hexateuch and Other Essays (trad., Edinburgh, 1966); J.A. Sanders, Torah and Canon (Philadelphia, 1972).

[←52]

În Facerea 32:28 şi 35:10.

[←53]

În Facerea 37:1.

[←54]

Facerea 29:30; 35:16–18; 48:5–6.

[←55]

Facerea 25:13–16; 22:20–24; 10:16–30; 36:10–13.

[←56]

W.F. Albright, „The Song of Deborah in the Light of Archaeology”, Bulletin of the American School of Oriental Research, 62 (1936); H.M. Orlinsky, „The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of Judges”, Oriens Antiquus, 1 (1962).

[←57]

O. Eissfeldt în Cambridge Ancient History, II, ii, cap. XXXIV, „The Hebrew Kingdom”, 537ff.

[←58]

Facerea 14:18–20; 17:1; 21:33.

[←59]

Pentru Shehem, vezi W. Harrelson, B.W. Anderson şi G.E. Wright, „Shechem, «Navel of the Land»”, în Biblical Archaeologist, 20 (1957).

[←60]

Facerea 48:22.

[←61]

Iosua 8:30–35.

[←62]

Cambridge Ancient History, II, ii, pp. 314–317.

[←63]

Baron, op. cit., i, I, p. 22.

[←64]

Facerea 41:39.

[←65]

Encyclopaedia Judaica, x, p. 205.

[←66]

Ieşirea 1:11.

[←67]

Cambridge Ancient History, II, ii, pp. 321–322.

[←68]

H.H. Ben Sasson (ed.), A History of the Jewish People (trad., Harvard, 1976), 42ff.

[←69]

1 Regi, 6:1 (3 Regi, în ediţia românească a Bibliei) se referă la „anul patru sute optzeci după ieşirea fiilor lui Israel din Egipt, în al patrulea an al domniei lui Solomon peste Israel”. Domnia lui Solomon este prima din istoria Israelului pentru care avem date exacte.

B. Couroyer, „La résidence Ramesside du Delta et la Rames Biblique”, Revue biblique 53 (1946).

[←71]

Ben Sasson, op. cit., p. 44; Cambridge Ancient History, II, ii, pp. 322–323.

[←72]

Deuteronomul, 4:23–24; Ieşirea 19:4–6.

[←73]

Ieşirea 4:10ff.

[←74]

Ieşirea 18:14–24.

[←75]

Sifra 45d; Encyclopaedia Judaica, xii, p. 568.

[←76]

Eusebius (decedat aprox. 359 î. Cr.) a rezumat mare parte din această tradiţie în a sa Praeparatio Evangelica, 9:26–27 etc.

[←77]

Iosephus, Contra Apionem, 2:154.

[←78]

Filon, Questiones et Solutiones in Gesesin, 4:152; De Providentia, 111.

[←79]

Numenius, Fragments (ed. E.A. Leemans, 1973), pp. 19, 32.

[←80]

Reprodus în Iosephus, Contra Apionem, 1:228ff.; Theodore Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaisme (Paris, 1895).

[←81]

Marx către Engels, 10 mai 1861; 30 iulie 1862; Marx – Engels Works, vol. XXX, pp. 165, 259.

[←82]

Moses and Monotheism (London, 1939).

[←83]

Ieşirea 1:9–10.

C.J. Gadd, Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East (London, 1948).

[←85]

Speiser, op. cit.

Enid B. Mellor (ed.), The Making of the Old Testament (Cambridge, 1972).

[←87]

Pentru exemple de coduri, vezi James B. Pritchard (ed.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ediţia a treia, Princeton, 1969).

[←88]

Moshe Greenberg, „Some Postulates of Biblical Criminal Law”, în Goldin, op. cit.

[←89]

Deuteronomul 22:22–24; Leviticul 20:10.

[←90]

Ieşirea 21:22ff.

[←91]

Ieşirea 21:29; vezi A. van Selms, „The Goring Ox in Babylonian and Biblical Law”, Archiv Orientali 18 (1950).

[←92]

Deuteronomul 24:16, 5:9; Ieşirea 20:5. Există totuşi exemple ale legii talionului aplicate în povestirile biblice, de exemplu fiii lui Saul. Iosua 7; Cartea a doua a lui Samuel 21 (Cartea întâi a Regilor, în ediţia românească a Bibliei).

[←93]

Deuteronomul 25:3; E.A. Hoebel: The Law of Primitive Man (Harvard, 1954); G.R. Driver şi J.C. Miles, The Babylonian Laws, 2 vol. (Oxford, 1952); W. Kornfeld, „L'Adultère dans l'Orient antique", Revue biblique 57 (1950).

J.J. Stamm şi M.E. Andrew, The Ten Commandments in Recent Research (New York, 1967).

[←95]

Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, p. 35.

[←96]

G. Mendenhall, Biblical Archaeology, 17 (1954).

[←97]

Prezentat, cu referinţe la textele biblice, în Encyclopaedia Iudaica, v 763–782.

[←98]

Ieşirea de la 21:1 la 22:16; O. Eissfeldt în Cambridge Ancient History, II, ii, cap. XXXIV, 563; vezi J.P.M. Smith, The Origin and History of Hebrew Law (Chicago, 1960).

A. van Selms, Marriage and Family Life in Ugaritic Literature (New York, 1954).

D.R. Mace, Hebrew Marriage (New York, 1953).

[←101]

D.R. Mace, Hebrew Marriage (New York, 1953).

J.M. Sasson, „Circumcision in the Ancient Near East”, Journal of Biblical Literature 85 (1966).

[←103]

Ieşirea 4:25; Iosua 5:2–3.

[←104]

Baron, op. cit., i, I, pp. 6–7.

[←105]

Iezechiel 20:12.

[←106]

Leviticul 17:14; Facerea 9:4; Facerea 38:24. Vezi I.M. Price, „Swine in Old Testament Taboos”, Journal of Biblical Literature 44 (1925).

[←107]

I Regi (III Regi) 22:11.

[←108]

II Regi (IV Regi) 2:23.

A.H. Godbey, „Incense and Poison Ordeals in the Ancient Orient", American Journal of Semitic Languages 46 (1929–1930).

[←110]

Vezi exemple cu referinţe în George Fohrer, History of Israelite Religion (trad., London, 1973), p. 233.

[←111]

Von Rad, op. cit., „Some Aspects of the Old Testament World View".

[←112]

Ieşirea 34:13–16.

[←113]

Aceasta era opinia înţeleptului mishnaic Simeon ben Assai; Sifra despre Leviticul 19:18.

[←114]

Contra Apionem (Loeb Classic), 2:165.

Berakot 2:2.

[←116]

De Specialibus legibus (Loeb Classics, 1950), 4:237.

[←117]

Belkin, op. cit., pp. 15–18.

[←118]

Epistola întâia către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel 1:19–20.

[←119]

Pentru o discuție despre acest loc de pe muntele Sinai, vezi Cambridge Ancient History, II, ii, 324ff.

[←120]

Baron, op. cit., i, I, pp. 48–49.

[←121]

Ibid., i, I, p. 23.

[←122]

Cf. W.F. Albright, „Exploring in Sinai with the University of California Expedition", Bulletin of the American School of Oriental Research 109 (1948).

[←123]

Cambridge Ancient History, II, ii, p. 327.

[←124]

Ieşirea 17:8–13.

[←125]

Numerii 27:15–21; Deuteronomul 34:9.

[←126]

Iosua 6:16–20.

[←127]

Iosua 6:21, 26; Kathleen Kenyon, Digging Up Jericho (London, 1957).

[←128]

Iosua 9:27.

James B. Pritchard, Gibeon, Where the Sun Stood Still. The Discovery of a Biblical City (Princeton, 1962).

[←130]

Iosua 10:9–13.

[←131]

Iosua 11:4–11.

Yigael Yadin, Hazor: The Rediscovery of a Great City of the Bible (London, 1975).

[←133]

Iosua 24:13.

[←134]

W.F. Albright, From the Stone Age to Christianity (Baltimore, 1946), pp. 194, 212, şi Archaeology and the Religion of Israel (ed. a treia, Baltimore, 1953), 3, p. 102.

[←135]

Baron, op. cit., II p. 55.

[←136]

Judecătorii 4:8.

[←137]

Judecătorii 3:15–31.

[←138]

Judecătorii 4:17–21.

[←139]

Judecătorii 11:1–3.

[←140]

Judecătorii 11:37.

[←141]

Judecătorii 16:28.

[←142]

Vezi A. Van Selms în Journal of Near Eastern Studies, 9 (1950).

[←143]

Judecătorii 12:5–6.

I Samuel (I Regi) 21:13–14.

[←145]

II Samuel (II Regi) 23:20–1.

Judecătorii 9.

[←147]

Iosua 24:8, 13; Judecătorii 11:17ff.; II Samuel (II Regi) 7:23; Numerii 33:50ff.

[←148]

Deuteronomul 9:4ff.; vezi, de asemenea, 18:9–14, 29:22ff. şi Psalmii 43:3.

T. Dothan, „Archaeological Reflections on the Philistine Problem”, Antiquity and Survival 2, 2 /3 (1957).

J.A. Montgomery, „Archival Data in the Book of Kings”, Journal of Biblical Literature, 53 (1934).

[←151]

I Samuel (I Regi) 10:5.

[←152]

II Regi (IV Regi) 3:15.

[←153]

Isaia 28:7.

[←154]

I Samuel (I Regi) 2:19.

[←155]

I Samuel (I Regi) 15:22.

[←156]

Grant, History of Ancient Israel, p. 118.

[←157]

I Samuel (I Regi) 7:16–17.

[←158]

I Samuel (I Regi) 10:17; 12:1–25.

[←159]

I Samuel (I Regi) 10:25.

S. Mowinckel, „General Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom", Numen, IV (1959).

[←161]

I Samuel (I Regi) 8:22.

I Samuel (I Regi) 15:32.

[←163]

I Samuel (I Regi) 14:52.

[←164]

I Samuel (I Regi) 17:39.

[←165]

I Samuel (I Regi) 16:18.

[←166]

Cambridge Ancient History, II, ii, pp. 579–580.

[←168]

Albright, Archaeology and the Religion of Israel, 158ff.

[←169]

II Samuel (II Regi) 5:8.

[←170]

Kathleen Kenyon, Royal Cities of the Old Testament (London, 1971), şi Digging Up Jerusalem (London, 1974); Encyclopaedia Judaica, ix, pp. 1379–1382.

[←171]

Belkin, op. cit., p. 117.

[←172]

I Regi (III Regi) 5:3.

[←173]

De Vaux, op. cit., pp. 253–265.

[←174]

II Regi (III Regi) 2:3–4.

[←175]

II Samuel (II Regi) 18:7.

[←176]

I Regi (III Regi) 5:13–16.

[←177]

I Regi (III Regi) 9:15.

Kenyon, The Bible and Recent Archaeology, cap. 4, „Palestine in the Time of David and Solomon", pp. 44–66.

[←179]

Cambridge Ancient History, II, ii, p. 589.

Kenyon, Royal Cities.

[←181]

I Regi (III Regi) 4:7–19.

[←182]

I Regi (III Regi) 11:1.

[←183]

Vezi descoperirile lui Nelson Glueck în Bulletin of the American School of Oriental Research (1938–1940); I Regi (III Regi) 9:26.

[←184]

I Regi (III Regi) 7:1–12.

Kenyon, Royal Cities.

Joan Comay, The Temple of Jerusalem, with the History of the Temple Mount (London, 1975).

[←187]

Haran, Temples and Temple Service, 28f.

[←188]

Numerii 10:35–36.

[←189]

De Vaux, op. cit., 305ff.

[←190]

I Regi (III Regi) 12:4.

[←191]

I Regi (III Regi) 12:14.

[←192]

I Regi (III Regi) 22:34–37.

[←193]

Deuteronomul 27:17.

[←194]

I Regi (III Regi) 17:3–4.

[←195]

I Regi (III Regi) 21:25–26.

[←196]

II Regi (IV Regi) 2:23–24.

Grant, History of Ancient Israel, cap. 11, „Northern Prophets and History”, pp. 122–134.

[←198]

II Regi (IV Regi) 10.

[←199]

I Regi (III Regi) 21:19–20.

[←200]

Amos 5:21–24.

[←201]

Amos 7:10–13.

[←202]

Baba Batra 9a; Shalom Spiegel, „Amos v. Amaziah”, în Goldin, op. cit.

[←203]

Regii II (Regii IV) 17:23–24.

[←204]

Pentru o analiză textuală la Osea, vezi Encyclopaedia Judaica, viii, pp. 1010–1025.

[←205]

Osea 8:7, 10:13.

[←206]

Osea 4:11.

[←207]

Osea 5:9; 4:5; 9:7. Vezi Grant, History of Ancient Israel, 129ff.

[←208]

Osea 6:1–2.

[←209]

II Regi (IV Regi) 11:15–17.

[←210]

II Cronici 32:3–5.

Kenyon, Royal Cities.

[←212]

II Regi (IV Regi) 19:35; Herodotus, Histories, cartea II:141.

[←213]

II Regi (IV Regi), 18:21.

[←214]

II Regi (IV Regi) 23:21–23.

[←215]

Encyclopaedia Judaica, ix, pp. 44–71; O. Eissfeldt, The Old Testament, an Introduction (London, 1965), pp. 301–330.

[←216]

Encyclopaedia Judaica, ix, pp. 44–71; O. Eissfeldt, The Old Testament, an Introduction (London, 1965), pp. 301–330.

[←217]

Isaia 21:11; 22:13; 38:1; 5:8; 3:15.

[←218]

Isaia 1:18; 6:3; 2:4; 35:1.

[←219]

Isaia 7:14; 11:6; 9:5.

[←220]

H.H. Rowley, The Faith of Israel (London, 1953), p. 122; Isaia 42:1–4; 49:1–6 etc.

[←221]

II Regi (IV Regi) 3:27; Psalmii 89:6–9; Facerea 20:1ff.; 12:10ff.; Ieşirea 7:8ff.

[←222]

Isaia 44:6.

Fohrer, op. cit., 172 ff., 324–325, 290; vezi şi N.W. Snaith, „The Advent of Monotheism in Israel”, Annual of Leeds Univ. Oriental Society, v (1963–1965).

J.P. Hyatt, Jeremiah, Prophet of Courage and Hope (New York, 1958).

[←225]

Ieremia 5:23; 5:31.

[←226]

Ieremia 20:14; 15:18; 11:19.

[←227]

II Regi (IV Regi) 24:14ff.

[←228]

II Regi (IV Regi) 25:18ff.

[←229]

Ieremia 44:28.

Pentru Iezechiel, vezi G. von Rad, Old Testament Theology II (1965), pp. 220–237; Encyclopaedia Judaica, vi, pp. 1078–1098.

Iezechiel 1:4.

Iezechiel 37:1–10.

[←233]

Iezechiel 18:1ff.

[←234]

Deuteronomul 6:6–8.

[←235]

Isaia 40:4; vezi şi 10:33; 14:12; 26:5–6; 29:18; 47:8–9.

I Samuel (I Regi) 2:1–10.

S.W. Baron, Social and Religious History of the Jews (ediţia a doua, New York, 1952), i, I, p. 22.

B. Porten, Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony (New York, 1968).

[←239]

W.D. Davies, The Territorial Dimensions of Judaism (Berkeley, 1982), p. 70.

[←240]

În legătură cu credinţele religioase ale lui Cirus şi consecinţele acestora, vezi W.D. Davies şi Louis Finkelstein (ed.), Cambridge History of Judaism (Cambridge, 1984), I, 281ff.

[←241]

Citat în ibid., p. 287.

[←242]

Isaia 45:1.

[←243]

Ezdra 1:1–4.

[←244]

Ezdra 4:1ff.

[←245]

Cambridge History of Judaism, pp. 70–74, 135–136.

Neemia 4:18.

[←247]

Cambridge History of Judaism, p. 344.

Ibid., pp. 398–400.

[←249]

Neemia 10:28.

[←250]

Judecătorii 8:14.

[←251]

Baron, op. cit., i, I, nota 8, p. 323.

[←252]

Contra Apionem, 1:37.

R.K. Harrison, Introduction to the Old Testament (London, 1970).

[←254]

Deuteronomul 4:2 şi 12:32.

[←255]

Cartea întâi a Cronicilor 2:55.

[←256]

Sanhedrin 12:10.

C.D. Ginsburg, Introduction to the Maseretico-Critical Edition of the Hebrew Bible (1966, ediţie îngrijită de H.M. Orlinsky); H.B. Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek (London, 1968); F.G. Kenyon, Our Bible and the Ancient Manuscripts, London, 1965; M. Gaster, The Samaritans: Their History, Doctrine and Literature (London, 1925); Harrison, op. cit.: Encyclopaedia Judaica, iv, pp. 814–836; v 1396ff.

[←258]

Iosua 8:29; 4:20.

Psalmii, 3, 5, 6, 7, 9, 10, 13, 17, 22, 25–28, 31, 35, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 51, 52, 54–57, 59, 61, 63, 64, 69, 71, 77, 86, 88, 102, 120, 123, 130, 140–143.

[←260]

Pildele lui Solomon de la 22:17 la 23:11.

Pentru Iov, vezi în mod special H.H. Rowley, „The Book of Job and Its Meaning”, în From Moses to Qumran: Studies in the Old Testament (London, 1963), precum şi Submission in Suffering and Other Essays (London, 1951), de acelaşi autor; Harrison, op. cit.; E.F. Sutcliffe, Providence and Suffering in the Old and New Testament (London, 1955); pentru literatura bazată pe Cartea lui Iov, vezi C. Kuhl, în Theological Review, 21 (1953).

Ecclesiasticul 24:3–10.

Epistola întâia către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel 1:19–27; vezi Gerhard von Rad, Problems of the Hexateuch and Other Essays (trad., Edinburgh, 1966).

[←264]

Cartea întâi a Macabeilor 9:27.

[←265]

Zaharia 13:3ff.

Ecclesiasticul 24:35; Enid B. Mellor (ed.), The Making of the Old Testament (Cambridge, 1972).

Roland de Vaux, Ancient Israel: Its Life and Institutions (trad., New York, 1961), pp. 343–344; pentru referinţe anterioare, vezi Encyclopaedia Judaica, xv, pp. 579–581.

[←268]

Ezdra 2:64–65; populaţia Ierusalimului în Pseudo-Hecateus, citat de Iosephus: Contra Apionem, 1:197; Encyclopaedia Judaica, xiii, p. 870.

[←269]

Daniel 7:7.

[←270]

Ecclesiastul 5:8ff.; vezi Martin Hengel, Judaism and Hellenism (trad., 2 vol., London, 1974), I, pp. 14–31.

[←271]

Davies, op. cit., 61; Harrison, op. cit.

[←272]

Iona 4:11; vezi Michael Grant, A History of Ancient Israel (London, 1984), pp. 194–195.

[←273]

Hengel, op. cit., I, pp. 65–69; II, p. 46, note 59–61.

[←274]

Ibid., I, pp. 55–57.

[←275]

E. Bickermann, From Ezra to the Last of the Maccabees; The Foundations of Post-Biblical Judaism (New York, 1962); Hengel, op. cit., I, p. 270.

[←276]

Jad. 4:6 (secolul I d. Cr.).

[←277]

Isocrates, Panegyr, 4:50; H.C. Baldry, The Unity of Mankind in Greek Thought (Cambridge, 1966), 69ff.

[←278]

Sota 49b; citat de Hengel, op. cit., i, p. 76; vezi şi ibid., 300ff.

[←279]

Cartea a doua a Macabeilor 4:12–14.

H.H. Ben Sasson (ed.), A History of the Jewish people (trad., Harvard, 1976), 202ff.

[←282]

Ezdra 7:26.

[←283]

Cartea a doua a Macabeilor 13:3ff.; Iosephus, Antichităţi, 12:384.

[←284]

Cartea întâi a Macabeilor 13:42.

[←285]

Cartea întâi a Macabeilor 13:51. Pentru detalii despre criză, vezi Ben Sasson, op. cit., pp. 202–216.

[←286]

Hengel, op. cit., 29ff.

E. Ebner, Elementary Education in Ancient Israel during the Tannaitic Period (New York, 1956).

[←288]

Deuteronomul 31:19.

[←289]

Iosephus, Antichităţi, 13: 280.

[←290]

Ibid., 13:300.

[←291]

Sanhedrin 19a; Sot. 47a; Kid. 66a.

[←292]

Iosephus, Antichităţi, 14:380.

Pentru Irod, vezi Stewart Perowne, The Life and Times of Herod the Great (London, 1956); F.O. Busch, The Five Herods (New York, 1958).

[←294]

Encyclopaedia Judaica, xiii, p. 871.

[←295]

Deuteronomul 16:16, Ieşirea 23:17.

Pentru Templul lui Irod, vezi Joan Comay, The Temple of Jerusalem, with the History of the Temple Mount (London, 1975); Kathleen Kenyon, Digging Up Jerusalem (London, 1974); Encyclopaedia Judaica, viii, pp. 383–385; xv, 961ff.

Antichităţi, 15:380–425; Războaie, 5:184–247.

[←298]

Josephus, Războaie, 4:262; 5:17; Antichităţi, 16:14.

[←299]

Iosephus, Războaie, 6:282.

Pentru greci şi evrei, vezi Hengel, op. cit., în special 310ff.; W.W. Tarn şi G.T. Griffith, Hellenist Civilization (ediţia a treia, London, 1952).

Psalm de mulţumire din peştera numărul unu de la Qumran; cf. Encyclopaedia Judaica, iii, 179ff.

[←302]

Daniel 12:1–2.

Enoh 1–5; 37–71. Vezi H.H. Rowley, The Relevance of Apocalyptic (London, 1947).

[←304]

Numerii 25:7–15.

[←305]

Iosephus, Războaie, 2:118.

[←306]

Vezi, de exemplu, S.G.F. Brandon, Jesus and the Zealots (London, 1967) şi The Trial of Jesus of Nazareth (London, 1968); W.R. Farmer, Maccabees, Zealots and Josephus (London, 1956).

A. Dupont-Sommer, The Jewish Sect of Qumran and the Essenes (New York, 1954); H.A. Butler, Man and Society in the Qumran Community (London, 1959).

[←308]

Ben Sasson, op. cit., pp. 253–254; C.F. Kraeling, John the Baptist (London, 1951).

[←309]

Isaia 40:3.

II Samuel (II Regi) 7; 23:1–5; 22:44–51.

[←311]

De exemplu, Psalmii 17; Amos 9:11–12; Osea 11:10; Iezechiel 37:15ff.

Faptele 5:34–40.

M. Hooker, Jesus and the Servant (London, 1959).

John Bowker, Jesus and the Pharisees (Cambridge, 1983), în special pp. 1–20.

G.F. Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era (London, 1927), I, pp. 72–82; Bowker, op. cit., pp. 32–33.

Pes. 66a; Suk. 20a; vezi Encyclopaedia Judaica, viii, pp. 282–285.

Shab. 31a.

[←318]

Marcu 7:14–15; Bowker, op. cit., 44ff.

E. Bamel (ed.), The Trial of Jesus (London, 1970), în special „The Problem of the Historicity of the Sanhedrin Trial”.

J. Blinzner, „The Jewish Punishment of Stoning in the New Testament Period”, şi E. Bammel, „Crucifixion as a Punishment in Palestine”, în E. Bammel, op. cit., pp. 147–161 şi 162–165.

Encyclopaedia Judaica, x, pp. 12–13 și bibliografia; H. Cohn, The Death of Jesus (New York, 1971); S.G.F. Brandon, The Trial of Jesus of Nazareth (London, 1968).

De exemplu, E.R. Goodenough, „Paul and the Hellenization of Christianity”, în J. Neusner (ed.), Religions on Antiquity (Leiden, 1968), pp. 22–68.

[←323]

Samuel Sandmel, Judaism and Christian Beginnings (Oxford, 1978), pp. 308–336.

[←324]

E.P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism (London, 1977), pp. 555–556.

[←325]

Marcu 14:24–28.

Galateni 3:29; Romani 4:12–25

Coloseni 3:9–11.

Faptele 7:48–60.

[←329]

Faptele 15:5ff.; Galateni 2:6–9.

J.N. Sevenster, The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World (Leiden, 1975), 89ff.

Citat în ibid., p. 90.

[←332]

Contra Apionem, 1:71.

Diodorus, Bibliotheca, 34:1, 1ff.; citat în Encyclopaedia Judaica, iii, 87ff.

Cartea înţelepciunii lui Solomon 12:3–11.

[←335]

Sevenster, op. cit., pp. 8–11.

[←336]

Iosephus, Antichităţi, 14:187, 190ff.

Ibid., 19:286ff.

[←338]

Citat în Encyclopaedia Judaica, iii, p. 90.

[←339]

Tacit, Istorii, 5:13.

[←340]

Ben Sasson, op. cit., 296ff.

Shaye J.D. Cohen, Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian (Leiden, 1979), appendice 1, 243ff; 253ff.

Listat în ibid., pp. 3–23.

[←343]

Ibid., pp. 238–241.

Ibid., p. 181.

[←345]

Pentru o analiză a relatării lui Iosephus, vezi ibid., 230ff.

[←346]

Iosephus, Războaie, 2:408, 433.

Yigael Yadin, Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand (London, 1966).

[←348]

Pentru antisemitismul lui Tacit, vezi Istorii, 5:1–13; Anale, 15:44; vezi, de asemenea, poemul lui Iuvenal, Saturae, 14:96ff.

[←349]

Cassius Dio, Istoria romană, cartea 69.

[←350]

Eusebius, Ecclesiastical History, 4:6, 2; Numerii 24:17.

Talmudul din Ierusalim, Ta'an 4:7, 68d; citat în Encyclopaedia Judaica, ii, pp. 488–492.

[←352]

Pentru Akiva, vezi L. Finkelstein, Akiva, Scholar, Saint and Martyr (New York, 1962). În legătură cu participarea lui la răscoală, vezi Chaim Raphael, A Coat of Many Colours (London, 1979), pp. 190–198.

[←353]

Ta’an 4:68d; Encyclopaedia Judaica, vi, p. 603.

Yigael Yadin, Finds from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters (New York, 1963).

Cassius Dio, Istoria romană, cartea 69.

[←356]

Citat în Comay, op. cit.; Kenyon, Digging Up Jerusalem.

[←357]

S.G. Wilson, Luke and the Law (Cambridge 1983), pp. 103–106.

S.G.F. Brandon, The Fall of Jerusalem and the Christian Church (ediţia a doua, London, 1957).

Barnabas Lindars, Jesus Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research (London, 1983).

[←360]

Vezi, de exemplu, Geza Vermes, Jesus and the World of Judaism (London, 1984).

Franz Mussner, Tractate on the Jews: The Significance of Judaism for Christian Faith (trad., Philadelphia, 1984), 180ff.

4 Q Fl 1:8, citat în Mussner, ibid., p. 185: Ioan 8:37–44.

[←363]

Matei 27:24ff.

E. Hennecke şi W. Schneemelcher, New Testament Apocrypha (Philadelphia, 1965), 1:179ff.

[←365]

Ecclesiasticul 36:7.

Wayne A. Meeks, The First Urban Christians (Yale, 1984).

Philo's Complete Works, editat şi tradus de F.H.L. Colson şi G.H. Whitaker, în 12 volume (Cambridge, 1953–1963); E.R. Goodenough, Introduction to Philo Judaeus (ediţia a doua, London, 1962).

Aboth Derabbi Nathan B, 31.

[←369]

G. Bader, Jewish Spiritual Heroes (New York, 1949), i, pp. 411–436.

Rachel Wischnitzen, The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue (Chicago, 1948).

C. Hollis şi Ronald Brownrigg, Holy Places (London, 1969); Moshe Perelman şi Yaacov Yanni, Historical Sites in Israel (London, 1964).

Pentru lista completă de subiecte abordate, vezi Encyclopaedia Judaica, xv, p. 751.

[←373]

Ibid., pp. 1283–1285.

Leviticus Rabbah 34,3; Filon, Leg. All. 3:69; De Pot. pp. 19–20; Taanit 11a; Yer. Nedarim 9, 1 (41b); citat în Samuel Belkin, In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition (London, 1961).

Sanhedrin 4, 5.

[←376]

Hilkot Rozeah 1, 4.

[←377]

Sifra despre Leviticul 22:6; Mehilta despre Ieşirea 22:6; citat în Belkin, op. cit.

Deuteronomul 17:15; Filon, Spec. Leg., 4:157, citat în Belkin, op. cit.

[←379]

Abot 4, 8.

[←382]

Horayot 3, pp. 7–8, citat în Belkin, op. cit.

Baba Bathra 2b; Baba Metziah 108b; Baba Bathra 6b, 21a. Citat în Belkin, op. cit.

[←385]

Belkin, op. cit., 134ff.

[←386]

Filon, De Sacr Ab., pp. 121–125.

Pildele lui Solomon 3:17.

Psalmii 28:11; Tractatus Uksin 3:12; citat în Meyer Waxman, Judaism, Religion and Ethics (New York, 1958).

[←389]

Isaia 52:7.

[←390]

Citat în Waxman, op. cit., pp. 187–190.

[←391]

Contra Apionem, II, pp. 177–178.

[←393]

Ben Sasson, op. cit., pp. 373–382.

F. Holmes Duddon, The Life and Times of St Ambrose, 2 vol. (Oxford, 1935).

Charles C. Torrey, The Jewish Foundation of Islam (Yale, ediţie nouă, 1967).

A. Adler (ed.), The Itinerary of Benjamin of Tudela (London, 1840–1841, retipărită în New York, 1927).

Andrew Sharf, Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade (London, 1971), p. 21.

[←398]

Ibid., pp. 25–26.

[←399]

Citat în ibid., p. 136.

Cecil Roth, Personalities and Events in Jewish History (Philadelphia, 1961), „The Jew as European”.

[←401]

Ibid., pp. 40–44.

Irving A. Agus, Urban Civilization in Pre-Crusade Europe, 2 vol. (Leiden, 1965), I, p. 9.

Fritz M. Heichelheim, An Ancient Economic History, 2 vol. (trad., Leiden, 1965), I, pp. 104–156.

De exemplu, I Samuel (I Regi) 22:2; II Regi (IV Regi) 4:1; Isaia 50:1; Iezechiel 22:12; Neemia 5:7, 12:13.

[←405]

BM 5:11, 75b; Yad, Malveh 4:2; BM 5:2; BM 64b; BM 5:10, 75b; Tosef, BM 6:17.

BM 65a, 68b, 104b, 61b; Tosef, BM 5:22, 5:23; Sanh.:3; BM 61b, 71a etc., Encyclopaedia Judaica, xii, pp. 244–256; xvi, pp. 27–33.

[←407]

Filon, De Virtutibus, 82.

Mehilta din R. Ishmael despre Ieşirea 22:25, Mak, 24b; BM 70b.

[←409]

Tos. BM 70b.

[←410]

Responsa Maharik 118, 132.

Bat Ye'or, The Dhimmi. Jews and Christians Under Islam (London, 1985), pp. 45–55.

S. Katz, The Jews in the Visigothic Kingdoms of Spain and Gaul (Cambridge, 1937).

[←413]

Pildele lui Solomon 8:22ff; Ecclesiastul 1:1–5, 26; 15:1; 24:1ff; 34:8.

[←414]

Avot 3:14; Lev. R. 19:1; ARN 31:91; Moise II 2; 14, 51.

[←415]

Pildele 8:14.

Sifre, Deuteronomul 41; Ex. Rabbat 30, 10; Tanhumn, Mishpatim 2; Filon, Spec. Leg., iii, 1–7. Citat în Samuel Belkin, In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition (London, 1961). E.R. Goodenough, The Politics of Philo Judaeus (Yale, 1938), 16ff.

S.D. Goitein, A Mediterranean Society (California, 1971), ii, The Community, pp. 205–206.

[←418]

Ibid., pp. 198–199.

Citat în Mark R. Cohen, Jewish Self-Government in Medieval Egypt (Princeton, 1980), pp. 7–9.

[←420]

Ibid., p. 94.

[←421]

Goitein, op. cit., iii. The Family, pp. 3–5.

Ibid., i, pp. 1–28, şi S.D. Goitein, Studies in Islamic History (Leiden, 1966), pp. 279–295; Encyclopaedia Judaica, vii, 404–407; xiv, pp. 948–949.

S.D. Goitein, Letters of Medieval Jewish Traders (Princeton, 1973), pp. 227–229.

Facerea 37:35; scrisoare citată în Goitein, Letters of Medieval Jewish Traders, p. 207.

„Moses Maimonides”, în Alexander Marx, Studies in Jewish History and Booklore (New York, 1969), p. 42.

[←426]

Citat în Marx, ibid., p. 38.

[←427]

Ibid., p. 31.

[←428]

Ibid., pp. 32–33.

[←429]

Goodenough, op. cit., pp. 8–19.

[←430]

Marx, op. cit., pp. 29–30.

„Maimonides and the Scholar of Southern France”, în ibid., pp. 48–62.

Arthur Hyman „Maimonides' Thirteen Principles", în Alexander Altmann (ed.), Jewish Medieval and Renaissance Studies (Harvard, 1967), pp. 119–144.

Erwin I.J. Rosenthal, „Maimonides' Conception of State and Society", în Studia Semitica, 2 vol. (Cambridge, 1971), I, 275ff.

[←434]

Guide of the Perplexed, 3:27; Hyman, op. cit.

Cecil Roth, „The People and the Book”, în Personalities and Events in Jewish History, 172ff.

Isadore Twersky, „Some Non-Halakhic Aspects of the Mishneh Torah”, în Altmann, op. cit., pp. 95–118.

[←437]

Marx, op. cit., pp. 38–41.

Guide of the Perplexed, 2:45; Alexander Altmann, „Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?”, în Essays in Jewish Intellectual History (Brandeis, 1981).

[←439]

Ecclesiastul 7:24.

„Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides”, în Altmann, op. cit.

Citat în H.H. Ben Sasson (ed.), A History of the Jewish People (trad., Harvard, 1976), p. 545.

[←442]

Shir Hashirim Rabat 2:14; citat în ibid.

Citat în Beryl Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages (Oxford, 1952), p. 78.

Norman Golb, „Aspects of the Historical Background of Jewish Life in Medieval Egypt”, în Altmann, op. cit., pp. 1–18.

Samuel Rosenblatt (ed.), The Highways to Perfection of Abraham Maimonides (New York, 1927), I, Introducere.

S.D. Goitein, „Abraham Maimonides and his Pietist Circle”, în Altmann, op. cit., pp. 145–164.

[←447]

Unii savanţi consideră că Filon însuşi era mistic şi că întrebuinţa simboluri. Cf. E.R. Goodenough, Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period, 12 vol. (New York, 1953–1968).

Pentru Cabala, vezi articolul lui G. Scholem în Encyclopaedia Judaica, x, pp. 489–653, şi volumul său Major Trends in Jewish Mysticism (New York, 1965).

„Moses Narboni's «Epistle on Shi'ur Qoma»", în Altmann, op. cit., pp. 228–231; G. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition (ediţia a doua, New York, 1965), pp. 36–42.

R. Kaiser, Life and Times of Jehudah Halevi (New York, 1949).

Goitein, A Mediterranean Society, II, The Community, pp. 241–245; 255–264.

[←452]

Ibid., iii, The Family, pp. 17–35.

[←453]

Ibid., p. 46.

Meyer Waxman, Judaism: Religion and Ethics (New York, 1958), „Marriage", 113ff.

Goitein, A Mediterranean Society, iii, pp. 209–211.

[←456]

Waxman, op. cit., p. 118, notă.

[←457]

Goitein, A Mediterranean Society, iii, p. 50.

[←458]

Maleahi 2:16.

[←459]

Goitein, A Mediterranean Society, iii, 260ff.

[←460]

Yevamot, 14, 1.

[←461]

Goitein, A Mediterranean Society, iii, p. 352.

Ibid., ii, p. 211.

[←463]

Ibid., pp. 148–160.

Waxman, op. cit., pp. 32–36.

[←465]

Ibid., 108ff., Goitein, A Mediterranean Society, ii, p. 225.

[←466]

Waxman, op. cit., p. 112.

Mattenot Aniyim 9,3; citat în Israel S. Chipkin, „Judaism and Social Welfare”, în Louis Finkelstein (ed.), The Jews, 2 vol. (London, 1961), I, pp. 1043–1076.

Citat în Goitein, A Mediterranean Society, ii, p. 142.

Baba Batra 110a, Pesahim 113a; citat în Chipkin, op. cit., p. 1067.

Goitein, A Mediterranean Society, ii, pp. 138–142, și appendice A, B, C.

[←472]

Ibid., ii, p. 287.

[←473]

Ibid., ii, p. 279.

B. Blumenkranz, Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430–1096 (Paris, 1960).

Citat în Cecil Roth, „The Medieval Conception of «The Unbelieving Jew»", în Personalities and Events.

A.M. Haberman (ed.), Massacres of Germany and France (Ierusalim, 1946).

[←477]

Ibid., p. 94; citat în Ben Sasson, op. cit.

[←478]

Cecil Roth, The Jews of Medieval Oxford (Oxford, 1951), p. 83.

Nikolaus Pevsner şi John Harris, The Buildings of England: Lincolnshire (Harmondsworth, 1964), pp. 158–159.

V.D. Lipman, The Jews of Medieval Norwich (London, 1967).

Cecil Roth, Intellectual Activities of Medieval English Jewry (British Academy, London, 1949), p. 65, publică liste de doctori.

[←482]

Lipman, op. cit., cap. 6, pp. 95–112.

Augustus Jessop şi M.R. James (ed.), The Life and Miracles of St William of Norwich by Thomas of Monmouth (Cambridge, 1896).

[←484]

Lipman, op. cit., p. 54.

Roth, Personalities and Events, pp. 62–66, şi The Ritual Murder Libel and the Jews (London, 1935); vezi şi G.I. Langmuir, Speculum (1972), pp. 459–482.

Ralph de Diceto, Imagines Historiarum, ii, 78, citat în Lipman, op. cit.

Roth, Personalities and Events, pp. 61–62.

[←488]

Lipman, op. cit., pp. 59–64.

[←489]

Cartea lui Roth despre omorul ritual a fost respinsă de papa Clement XIV în 1759.

[←490]

Cartea lui Roth despre omorul ritual a fost respinsă de papa Clement XIV în 1759.

M.D. Davis, Shetaroth: Hebrew Deeds of English Jews Before 1290 (London, 1888), 298ff., citat în Lipman, op. cit., p. 88; Lipman publică o serie de obligaţiuni şi chitanţe de achitare, 187ff.

[←492]

Citat în Lipman, op. cit.

[←493]

Ibid., p. 68.

H.G. Richardson, English Jewry under the Angevin Kings (London, 1960, pp. 247–253; 127–173).

J.W.F. Hill, Medieval Lincoln (London, 1948), pp. 217–222.

Richardson, op. cit., pp. 184–186; M. Adler, Jews of Medieval England (London, 1939).

[←497]

Ibid., pp. 313–333.

Solomon Grayzel, The Church and the Jews in the Thirteenth Century (New York, ediţie nouă, 1966), p. 108.

„The People and the Book”, în Cecil Roth, Personalities and Events, pp. 174–175.

„The Medieval University and the Jew”, în ibid., 91ff.

[←501]

Trad., 1933, My Life as German and Jew.

[←502]

Jeremy Cohen, The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Semitism (Cornell, 1982), p. 14.

[←503]

Ibid., p. 242.

Pierre Mandonnet, St Dominic and His Work (trad., St Louis, 1944), p. 61.

[←505]

Cohen, op. cit., p. 13.

[←506]

A.G. Little, „Friar Henry of Wadstone and the Jews”, Collecteana franciscana 11 (Manchester, 1922), pp. 150–157; citat în Cohen, op. cit.

[←507]

Citat în Ben Sasson, op. cit.

Encyclopaedia Judaica, iv, pp. 1063–1068; P. Ziegler, The Black Death (London, 1969).

Vezi harta în Encyclopaedia Judaica, iv, p. 1066, pentru oraşele în care s-au comis atrocităţi.

Hyam Maccoby (ed. şi trad.), Judaism on Trial: Jewish – Christian Disputations in the Middle Ages (New Jersey, 1982).

[←511]

Citat în Grayzel, op. cit., p. 241, nota 96.

[←512]

Citat în Maccoby, op. cit., p. 32.

[←513]

Ibid., 25ff.

[←514]

Citat în Ben Sasson, op. cit., pp. 557–558.

[←515]

Maccoby, op. cit., p. 54.

Cecil Roth, „The Disputation at Barcelona”, Harvard Theological Review, xliii (1950).

Martin A. Cohen, „Reflections on the Text and Context of the Disputation at Barcelona", Hebrew Union College Annual (1964); Y. Baer, A History of the Jews in Christian Spain, 2 vol. (trad., Philadelphia, 1961–1966), i, pp. 150–162.

[←518]

Maccoby, op. cit., p. 50.

[←519]

Citat în Gershom Scholem, Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626-1676 (trad., London, 1973), p. 12.

Peter Lineham, Spanish Church and Society (London, 1983).

[←521]

M.M. Gorce, St Vincent Ferrer (Paris, 1935).

Pentru Tortosa, vezi Maccoby, op. cit.; A. Pacios Lopez, La Disputa de Tortosa, 2 vol. (Madrid, 1957).

[←523]

Citat în Maccoby, op. cit., p. 84.

[←524]

Ibid., p. 86.

[←525]

A. Farinelli, Marrano: storia di un vituperio (Milano, 1925), p. 36.

[←526]

Citat în Haim Beinart, Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real (Ierusalim, 1981), p. 3.

[←527]

Citat în ibid., p. 3, nota 4.

[←528]

Citat în ibid., p. 6.

[←529]

Baer, op. cit., ii, p. 292.

[←530]

Citat în Beinart, op. cit., p. 66.

[←531]

Ibid., pp. 10–19.

Ibid., p. 34, nota 40; H.C. Lea, A History of the Inquisition in Spain, 4 vol. (New York, 1906–1907), vol. 1 pentru origini.

Pentru cifre detaliate, vezi Elkan Nathan Adler, Auto de Fe and Jew (Oxford, 1908), în special cap. viii, 39ff.

[←534]

Beinart, op. cit., pp. 36–42.

[←535]

Lea, op. cit., i, p. 178.

G.A. Bergenroth (ed.), Calendar of Letters… from Simancas (London, 1861), i, Henry VII, pp. xxxivff.; citat în Beinart, op. cit., p. 28.

[←537]

Citat în Baer, op. cit., ii, p. 382.

Beinart, op. cit., pp. 130–135; 204–231. Vezi şi Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real, 3 vol. (Ierusalim, 1974–1980).

[←539]

Lea, op. cit., iii, 83ff.

[←540]

Beinart, op. cit., p. 194.

Pentru deosebiri, vezi H.J. Zimmels, Askenazim and Sephardim (New York, 1958).

M. Kaiserling, Christopher Columbus and the Participation of the Jews in the Portuguese and Spanish Discoveries (London, 1907); Cecil Roth, „Who Was Columbus?", în Personalities and Events, 192ff.

Cecil Roth, „The Jewish Ancestry of Michel de Montaigne”, în Personalities and Events, 212ff., publică arborele genealogic al familiei sale la p. 324. Vezi şi Chaim Raphael, „The Sephardi Diaspora”, în The Road from Babylon: The Story of Sephardi and Oriental Jews (London, 1985), pp. 127–158.

Leon Poliakov, Les Banquiers juifs et le Saint Siège du XIII au XVII siècle (Paris, 1965), pp. 80–84, 147–156.

Isaiah Shachar, The Judensau: A Medieval Anti-Jewish Motif and Its History (London, 1974).

H.C.J. Duijker şi N.H. Frijda, National Character and National Stereotypes (Amsterdam, 1969); vezi şi H. Fiscg, The Dual Image (New York, 1971).

G.K. Anderson, The Legend of the Wandering Jew (London, 1965); S.W. Baron, Social and Religious History of the Jews (ediţia a doua, New York, 1952), 11, pp. 177–182, Encyclopaedia Judaica, xvi, pp. 259–263.

Citat în Lionel Kochan, The Jew and his History (London, 1977), p. 39; vezi şi Arthur A. Cohen, The Natural and Supernatural Jew (London, 1967), 12ff.

Encyclopaedia Judaica, viii, pp. 1203–1205.

[←550]

Cecil Roth, Jewish Communities: Venice (Philadelphia, 1930), 49ff.

Cecil Roth, „The Origin of the Ghetto", în Personalities and Events in Jewish History (Philadelphia, 1961), 226ff.

[←552]

Roth, Venice, pp. 106–107.

[←553]

Ibid., p. 46.

[←554]

Simhah Luzzatto, Essay on the Jews of Venice (trad., Ierusalim, 1950), pp. 122–123.

Cartea Esterei 3:2.

[←556]

Citat în H.H. Ben Sasson (ed.), A History of the Jewish People (trad., Harvard, 1976), p. 691

J. Bloch, Venetian Painters of Hebrew Books (London, 1932), pp. 5–16; Encyclopaedia Judaica, v, p. 197; xvi, p. 101; iv, pp. 1195–1197.

Citat în Cecil Roth, „The Background of Shylock”, în Personalities and Events, 237ff.

[←559]

Citat în ibid., p. 250.

[←560]

Ibid., pp. 288–289.

Israel Adler, „The Rise of Art Music in the Italian Ghetto”, în Alexander Altmann (ed.), Jewish Medieval and Renaissance Studies (Harvard, 1967), pp. 321–364.

[←562]

Roth, Personalities and Events, pp. 1–3.

Alexander Marx, „A Jewish Cause Célèbre in Sixteenth Century Italy", Studies in Jewish History and Booklore (New York, 1969), pp. 107–154.

Cecil Roth, „The Amazing Abraham Colorni”, în Personalities and Events, 296ff.

[←565]

Cecil Roth, „A Community of Slaves”, în Personalities and Events, 112ff.

[←566]

Citat în ibid., pp. 114–115.

W.L. Gundersheimer, „Erasmus, Humanism and the Christian Kabbalah”, Journal of the Warburg and Courtauld Institute, 26 (1963), pp. 38–52.

Citat în Jonathan I. Israel, European Jewry in the Age of Mercantilism (Oxford, 1985), p. 15.

[←569]

Cf. W. Linden (ed.), Luther's Kampfschriften gegen das Judentum (Berlin, 1936).

[←570]

Baron, op. cit., xiii, pp. 281–290.

[←571]

Israel, op. cit., p. 13.

[←572]

Ibid., p. 16.

K.R. Stow, Catholic Thought and Papal Jewry Policy 1555–1593 (New York, 1977).

Brian Pulhan, The Jews of Europe and the Inquisition of Venice 1550–1670 (Oxford, 1983), cap. 2.

[←575]

Ibid., p. 21.

Vezi, de exemplu, H.R. Trevor-Roper, Religion, the Reformation and Social Change (London, 1967).

Manasseh ben Israel, „The Hope of Israel” (London, 1652), publicat în Lucien Wolf (ed.), Manasseh ben Israel’s Mission to Oliver Cromwell (London, 1901), pp. 50–51.

[←578]

Citat în Ben Sasson, op. cit., p. 391.

[←579]

Citat în Encyclopaedia Judaica, xii, pp. 244–256.

[←580]

Deuteronomul 7:13.

[←581]

Deuteronomul 15:6.

[←582]

Psalmii 33:10.

[←583]

Citat în Werner Sombart, The Jews and Modern Capitalism (trad., London, 1913), p. 36.

Ben Sasson, op. cit., pp. 670–679.

[←585]

Israel, op. cit., pp. 27–30.

Gerhard Oestreich, Neostoicism and the Early Modern State (Cambridge, 1982), pp. 45–56; Israel, op. cit., p. 38.

[←587]

Roth, Venice, pp. 305–306; Benjamin Ravid, Economics and Toleration in Seventeenth Century Venice (Ierusalim, 1978), pp. 30–33; Israel, op. cit., pp. 47–48.

H.I. Bloom, The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries (London, 1937).

O. Muneles, The Prague Ghetto in the Renaissance Period (London, 1965).

[←590]

Israel, op. cit., pp. 96; 88–90; 102ff.; 117.

S. Stern, Court Jew (London, 1950).

Pentru Oppenheimer, vezi Israel op. cit., 123ff.; Stern, op. cit.; M. Grunwald, Samuel Oppenheimer und sein Kreis (Frankfurt, 1913); Encyclopaedia Judaica, xii, pp. 1431–1433.

Citat în Encyclopaedia Judaica, iii, pp. 402–405.

[←594]

Israel, op. cit., p. 121.

B.D. Weinryb, The Jews of Poland: A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1880 (Philadelphia, 1972), pp. 192–199; Encyclopaedia Judaica, v, pp. 480–484.

Vezi Gershom Scholem, „Zohar: Manuscripts and Editions”, Encyclopaedia Judaica, xvi, pp. 211–212.

[←597]

Pentru Luria, vezi Gershom Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (New York, 1965), pp. 244–286, 405–415; şi Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626–1676 (trad., London, 1973), pp. 28–44.

[←598]

Citat în Scholem, Sabbatai Sevi, p. 18.

[←599]

Pentru Reubeni şi Molcho, vezi Roth, Venice, 72ff.

R.J.Z. Werblowski, Joseph Caro, Lawyer and Mystic (Oxford, 1962).

[←601]

Citat în H.H. Ben Sasson, „Messianic Movement”, Encyclopaedia Judaica, xi, p. 1426.

[←602]

Isaia 28:15–18; 34:14; Habacuc 3:5; Cronicile 21:1; Leviticul 16:8. J. Trachtenberg, The Devil and the Jews (Philadelphia, 1943).

J. Trachtenberg, Jewish Magic and Superstition (New York, 1939).

[←604]

Psalmii 138:14–16.

[←605]

Roth, Personalities and Events, 78ff.

[←606]

Citat de Ben Sasson, Encyclopaedia Judaica, xi, pp. 1425–1426.

[←607]

Scholem, Sabbatai Sevi, 3ff.

[←608]

Citat în ibid.

[←609]

Citat în Scholem, Encyclopaedia Judaica, xiv, p. 1235.

Cecil Roth, Essays and Portraits in Anglo-Jewish History (London, 1962), pp. 139–164; Encyclopaedia Judaica, vi, pp. 1159–1160.

[←611]

Pentru viaţa lui, vezi Cecil Roth, Life of Manasseh ben Israel (London, 1934).

„Jewish Physicians in Medieval England”, în Roth, Essays and Portraits, pp. 46–51; Lucien Wolf, The Middle Ages of Anglo-Jewish History 1290–1656 (London, 1888).

[←613]

P.M. Handover, The Second Cecil (London, 1959), cap. XIII, „The Vile Jew”.

Cecil Roth, „Philosemitism in England”, în Essays and Portraits, pp. 10–21.

[←615]

În legătură cu acest episod, vezi Cecil Roth, „The Mystery of the Resettlement”, în Essays and Portraits, pp. 86–107.

Joseph J. Blau şi S.W. Baron, The Jews in the United States 1790–1840: A Documentary History, 3 vol. (New York, 1963), I, Introducere, xviiiff.

[←617]

Citat în ibid., xxi.

Ibid., xxixff.

[←619]

Citat în Israel, op. cit., p. 134.

[←620]

Ibid., p. 129.

[←621]

Citat în ibid.

Ibid., p. 130; O.K. Rabinowicz, Sir Solomon de Medina (London, 1974).

În legătură cu Salvadors, J. Picciotto, Sketches of Anglo-Jewish History (London, 1956), pp. 109–115, 153–156; pentru Gideon, A.M. Hyamson, Sephardim of England (London, 1951), pp. 128–133.

Cartea este tradusă în limba engleză cu titlul The Jews and Modern Capitalism (London, 1913).

[←625]

Alexander Marx, Studies in Jewish History and Booklore (New York, 1969), „Some Jewish Book Collectors", pp. 198–237.

[←626]

Comentariu la Mishna Sanhedrin, X 1, citat în Kochan, op. cit., p. 20.

Ibid., pp. 55–57; M.A. Meyer (ed.), Ideas of Jewish History (New York, 1974), 117ff.; S.W. Baron, „Azariah dei Rossi's Historical Method", History and Jewish Historians (Philadelphia, 1964), pp. 205–239.

Byron L. Sherwin, Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague (New York, 1983).

[←629]

Pentru biografie, vezi R. Kayser, Spinoza: Portrait of a Spiritual Hero (New York, 1968); R. Willies (ed.), Benedict de Spinoza: Life, Correspondence and Ethics (London, 1870).

[←630]

Text din Willies, op. cit., pp. 34–35, şi Encyclopaedia Judaica, xv, pp. 275–284.

[←631]

Willies, op. cit., p. 35.

[←632]

Citat în ibid., p. 72.

L. Strauss, Spinoza's Critique of Religion (trad., New York, 1965).

Pentru documente, vezi Chronicon Spinozanum, 3 vol. (Leiden, 1921–1923), I, pp. 278–282.

[←635]

Jonathan Bennett, A Study of Spinoza's Ethics (Cambridge, 1984), 32ff.

[←636]

Citat în ibid., p. 34.

Pentru aprecieri despre gândirea lui Spinoza, vezi Bertrand Russell, History of Western Philosophy (London, 1946), cartea III, partea 1, cap. 10.

Deuteronomul 21:18–20; Sanhedrin 8, 5; 71a; Yebamoth 12, 1–2; citat de Samuel Belkin, In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition (London, 1961).

J.R. Mintz, In Praise of Baal Shem Tov (New York, 1970); Encyclopaedia Judaica, ix, 1049ff; Martin Buber, Origins and Meaning of Hasidism (London, 1960).

R. Schatz, „Contemplative Prayers in Hasidism”, în Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem (Ierusalim, 1967), 209ff.

[←641]

Citat în ibid., p. 213.

[←642]

Ibid., p. 216.

L. Ginzburg, The Gaon, Rabbi Elijah (London, 1920).

Citat în Encyclopaedia Judaica, vi, p. 653.

[←645]

Arthur A. Cohen, The Natural and Supernatural Jew (London, 1967), 20ff.

[←646]

Citat în ibid., p. 24.

Issac Eisenstein Barzilay, „The Background of the Berlin Haskalah”, în Joseph L. Blaud et al (ed.), Essays on Jewish Life and Thought (New York, 1959).

[←648]

Citat în Cohen, op. cit.

Alexander Altmann, Essays in Jewish Intellectual History (Brandeis, 1981), şi Moses Mendelssohn: A Biographical Study (University of Alabama, 1973).

[←650]

Citat în Altmann, Essays.

[←651]

Cohen, op. cit., pp. 27–29.

[←652]

Citat în Encyclopaedia Judaica, vi, p. 153.

[←653]

Blau şi Baron, op. cit., pp. xxii – xxiii.

Roth, Personalities and Events, pp. 256–270.

Vezi B.C. Kaganoff, A Dictionary of Jewish Names and Their History (London, 1977).

A. Herzberg, The French Enlightenment and the Jews (New York, 1968).

Z. Sjakowlski, Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848 (New York, 1970).

Citat în Cecil Roth, „Lord George Gordon's Conversion to Judaism", în Essays and Portraits, pp. 193–194.

[←659]

Citat în ibid., p. 205.

[←660]

Cecil Roth, A History of the Great Synagogue (London, 1950), 214ff.

Citat în Encyclopaedia Judaica, viii, pp. 1390–1432.

Citat în Ben Sasson, History of the Jewish People, p. 745; vezi Herzberg, op. cit.

[←663]

Citat în Ben Sasson, History of the Jewish People.

[←664]

Vezi R. Anchel, Napoléon et les Juifs (Paris, 1928).

F. Pietri, Napoléon et les Israélites (Paris, 1965), pp. 84–115.

Citat în M.C.N. Salbstein, The Emancipation of the Jews in Britain (New Jersey 1982), p. 98.

[←667]

Citat în W.F. Moneypenny, Life of Benjamin Disraeli, 6 vol. (London, 1910), I, p. 22.

Fritz J. Raddatz, Karl Marx: A Political Biography (London, 1979), cap 1; pentru familia lui Marx, vezi Heinz Monz, Karl Marx: Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk (Trier, 1973).

[←669]

Emile Marmorstein, Heaven At Bay: The Jewish Kulturkampf in the Holy Land (Oxford, 1969), p. 32.

[←670]

Citat în H.H. Ben Sasson (ed.), A History of the Jewish People (trad., Harvard, 1976), p. 826.

[←671]

Erstlingswerk (Leipzig, 1894), p. 233; citat în Marmorstein, op. cit.

[←672]

Cea mai bună este Bertrand Gille, Histoire de la Maison Rothschild, 2 vol. (Genève, 1965–1967).

[←673]

Citat în Miriam Rothschild, Dear Lord Rothschild: Birds, Butterflies and History (London/Philadelphia, 1983), pp. 295–296.

Ibid., p. 301.

[←675]

David Landes, Bankers and Pashas (London, 1958), cap. 1.

Harold Pollins, Economic History of the Jews in England (East Brunswick, 1982), pp. 95–96.

S.D. Chapman, The Foundation of the English Rothschilds, 1793–1811 (London, 1977), 20ff.

[←678]

Vezi Edward Herries, Memoirs of the Public Life of John S. Herries (London, 1880); Gille, op. cit., I, 45ff.; F. Crouzet, L'Économie britannique et le blocus continental 1806–1813 (Paris, 1958), p. 842.

[←679]

Gille, op. cit., I, p. 458.

Pollins, op. cit.; K. Helleiner, The Imperial Loans (Oxford, 1965).

[←681]

Gille, op. cit., II, p. 571; vezi Pollins, op. cit., p. 245, tabel 5.

G. Storey, Reuters (London, 1951); F. Giles, Prince of Journalists (London, 1962); Ronald Palin, Rothschild Relish (London, 1970), citat în Pollins, op. cit.

[←683]

Miriam Rothschild, op. cit., p. 9.

Cecil Roth, The Magnificent Rothschilds (London, 1939), p. 21.

L.H. Jenks, The Migration of British Capital to 1875 (London, 1963).

Salbstein, op. cit.

Citat în ibid., p. 165.

[←688]

Gille, op. cit., ii, pp. 591–616.

Richard Davis, The English Rothschilds (London, 1983).

[←690]

Pentru detalii, vezi Roth, op. cit.

[←691]

Miriam Rothschild, op. cit., p. 298.

[←692]

Ibid., p. 33.

[←693]

Pentru o relatare despre lord Rothschild I, vezi ibid., pp. 30–50.

Ibid., p. 40.

[←695]

Citat în Roth, op. cit.

[←696]

Citat în Salbstein, op. cit., p. 44.

[←697]

Cecil Roth, Essays and Portraits in Anglo-Jewish History (London, 1962), pp. 18–20.

Geoffrey Finlayson, The Seventh Earl of Shaftesbury (London, 1981), pp. 112–116, 154–159 etc.

[←699]

Citat în Ronald Sanders, op. cit., p. 5.

L. Loewe, The Damascus Affair (New York, 1940).

[←701]

Pentru Montefiore, vezi Lucien Wolf, Sir Moses Montefiore (London, 1885).

[←702]

Roth, Essays and Portraits, pp. 19–20.

[←703]

Robert Blake, Disraeli's Grand Tour: Benjamin Disraeli and the Holy Land, 1830–1831 (London, 1982), 107ff.

Daien Schwarz, Disraeli's Fiction (London, 1979), pp. 99–100.

„Benjamin Disraeli, Marrano Englishman”, în Salbstein, op. cit., pp. 97–114.

Aceasta era opinia lui Iehuda Halevi; vezi H.J. Zimmels, Ashkenazim and Sephardim (New York, 1959).

[←707]

Citat în Blake, op. cit., p. 126.

[←708]

Citat în Salbstein, op. cit.

M.A. Meyer, The Origins of the Modern Jew (New York, 1968); articolul lui Wolf „On the Concept of a Science of Judaism” (1822) se găseşte în Leo Baeck Institute Yearbook II (London, 1957).

[←710]

Citat în Lionel Kochan, The Jew and His History (London, 1977), p. 66.

[←711]

Arthur A. Cohen, The Natural and Supernatural Jew (London, 1967), p. 46.

[←712]

Citat în Kochan, op. cit., p. 66.

[←713]

Talmudul babilonian, Berahot, 3a, citat în ibid.

Pentru scrierile lui Hirsch, vezi I. Grunfeld (ed.), Judaism Eternal, 2 vol. (London, 1956).

[←715]

Ibid., I, pp. 133–135, citat în Kochan, op. cit.

Kochan, op. cit., pp. 79–80; Cohen, op. cit., p. 34; N. Rotenstreich, Jewish Philosophy in Modern Times (New York, 1968), pp. 136–148.

[←717]

Traducerea în engleză, de P. Bloch, a apărut în 6 volume (London, 1892–1898) şi 5 volume (London, 1919).

[←718]

Citat în Kochan, op. cit.

H. Graetz, Historic Parallels in Jewish History (London, 1887).

[←720]

Alexander Altmann, „The New Style of Preaching in Nineteenth Century German Jewry”, în Essays in Jewish Intellectual History (Brandeis, 1981).

[←721]

W.D. Plaut, Rise of Reform Judaism (London, 1963); D. Philipson, Reform Movement in Judaism (New York, 1967).

M. Weiner (ed.), Abraham Geiger and Liberal Judaism (New York, 1962).

[←723]

Citat de Marmorstein, op. cit., p. 36.

[←724]

Traducerea engleză de M.M. Kaplan (ediţia a doua, London, 1964).

S. Ginzburg, The Life and Works of M.H. Luzzatto (London, 1931).

[←726]

Citat în Marmorstein, op. cit., care face un sumar al ideilor lui Luzzatto, pp. 5–11.

[←727]

Vezi Leo Rosen, The Joys of Yiddish (Harmondsworth, 1971), xviff.

The Renaissance of Hebrew Literature, 1743–1885 (New York, 1909), citat în Marmorstein, op. cit.

[←729]

Laura Hofrichter, Heinrich Heine (trad., Oxford, 1963), pp. 1–2.

[←730]

Jeffrey L. Sammons, Heinrich Heine: A Modern Biography (Princeton, 1979), p. 40.

[←731]

Ibid., p. 171.

Cel mai important este S.S. Prawer, Heine's Jewish Comedy: A Study of His Portraits of Jews and Judaism (Oxford, 1983).

[←733]

Heine către Moses Moser, 23 august 1823; citat în Sammons, op. cit.

[←734]

Heine către Immanuel Wohlwill, 1 aprilie 1823; citat în ibid.

[←735]

Heine către Ferdinand Lassalle, 11 februarie 1846, citat în ibid.

[←736]

Heine către Moser, 14 decembrie 1825, citat în Hofrichter, op. cit., p. 44.

[←737]

Ernst Elster (ed.), Heine samtliche Werke, 7 vol. (Leipzig/Wien, 1887–1890), VII, p. 407.

[←738]

Sammons, op. cit., pp. 249–250.

[←739]

Ibid., p. 288.

[←740]

Ibid., pp. 25–26.

[←741]

Ibid., p. 166.

[←742]

Ibid., p. 308.

[←743]

Pentru relaţia dintre ei, vezi Raddatz, op. cit., pp. 42–43; Sammons, op. cit., 260ff.

[←744]

Paul Nerrlich (ed.), Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus der Jahren 1825–1880 (Berlin, 1886), II, p. 346.

[←745]

Robert S. Wistrich, Revolutionary Jews from Marx to Trotsky (London, 1976), p. 40, arată că un articol de Marx despre Ierusalim, tipărit în New York, Daily Tribune în aprilie 1854, citat uneori pentru a contrazice această afirmaţie, nu face de fapt decât să o confirme.

[←746]

Lui Engels, 11 aprilie 1868, Karl Marx – Friedrich Engels Werke (Berlinul de Est, 1956–1968), XXXII, p. 58.

Karl Jaspers, „Marx und Freud”, Der Monat, XXVI (1950), citat în Raddatz, op. cit.

[←748]

Vezi Raddatz, op. cit., p. 143 pentru referinţe.

François Marie Charles Fourier, Théorie des quatres mouvements (Paris, 1808); pentru Fourier, vezi L. Poliakov, History of Anti-Semitism (trad., London, 1970).

[←750]

Carnets (Paris, 1961), II, pp. 23, 337.

[←751]

Wistrich, op. cit., 6ff.

[←752]

Pentru Börne, vezi Orlando Figes, „Ludwig Börne and the Formation of a Radical Critique of Judaism", Leo Baeck Institute Year Book (London, 1984).

[←753]

Vezi Prawer, op. cit.; Nigel Reeves, „Heine and the Young Marx”, Oxford German Studies, VIII (1972–1973).

[←754]

Herr Vogt (London, 1860), pp. 143–144; citat în Wistrich, op. cit.

Karl Marx, Neue Rheinische Zeitung, 29 aprilie 1849.

[←756]

Marx – Engels Works, ii, III (Berlin, 1930), p. 122.

[←757]

Marx – Engels Werke, xxx, p. 165.

[←758]

Ibid., p. 259.

[←759]

Vezi Figes, op. cit.

[←760]

Bruno Bauer, Die Judenfrage (Braunschweig, 1843).

Am folosit T.B. Bottomore (ed. şi trad.), Karl Marx. Early Writings (London, 1963). Şi în Karl Marx – Engels Collected Works (London, 1975ff.), iii, pp. 146–174.

[←762]

Bottomore, op. cit., p. 34.

Ibid., p. 37.

[←764]

Ibid., pp. 35–36.

[←765]

Ibid., pp. 34–35.

[←766]

Capitalul, i, II, cap. 4.

[←767]

Capitalul, ii, VII, cap. 22.

Karl Marx, „The Russian Loan”, New York, Daily Tribune, 4 ianuarie 1856.

[←769]

Citat de S.W. Baron, „Population”, Encyclopaedia Judaica, xiii, pp. 866–903.

[←770]

Citat în Ben Sasson, op. cit.

[←771]

Paul Lindau (ed.), Ferdinand Lassalles Tagebuch (Breslau, 1891), pp. 160–161; citat în Wistrich, op. cit.

[←772]

A.F. Day, The Mortara Mystery (London, 1930).

[←773]

Pentru evreii sub domnia ţaristă, vezi J. Frumkin et al. (ed.), Russian Jewry 1860–1917 (London, 1966); S.W. Baron, The Russian Jew under Tsars and Soviets (New York, 1964).

Vezi Alexis Goldenweiser, „Legal Status of Jews in Russia”, în Frumkin, op. cit.

Lucien Wolf (ed.), Legal Sufferings of the Jews in Russia (London, 1912).

[←776]

Ibid., p. 41.

[←777]

Ibid., pp. 44–46, 71–76.

[←778]

Ibid., pp. 2–6.

[←779]

Ibid., p. 9.

I.M. Dijur, „Jews in the Russian Economy”, în Frumkin, op. cit., pp. 120–143.

[←781]

Citat în Amos Elon, Herzl (London, 1976).

[←782]

Citat în Ben Sasson, op. cit.

Joseph L. Blau şi S.W. Baron, The Jews in the United States 1790–1840: A Documentary History, 3 vol. (New York, 1963), ii, p. 576.

[←784]

Ibid., iii, p. 809.

[←785]

Ibid., ii, p. 327.

A.B. Makover, Mordecai M. Noah (New York, 1917); I. Goldberg, Major Noah: American Jewish Pioneer (New York, 1937); textul proclamaţiei sale în Blau şi Baron, op. cit., iii, pp. 898–899.

[←787]

Ibid., pp. 176–181.

Pentru Leeser, vezi Murray Friedman, Jewish Life în Philadelphia 1830–1940 (Philadelphia, 1984).

[←789]

Textul complet în Encyclopaedia Judaica, xiii, pp. 570–571.

[←790]

H.E. Jacobs, The World of Emma Lazarus (New York, 1949); E. Merriam, Emma Lazarus: Woman with a Torch (New York, 1956).

[←791]

Encyclopaedia Judaica, xii, p. 1092.

[←792]

Richard Siegel şi Carl Rheins (ed.), The Jewish Almanack (New York, 1980), p. 509.

[←793]

Psalmii 136:1.

Moses Hess, Rome and Jerusalem (trad., New York, 1918).

Cohen, op. cit., pp. 57–59; pentru Hess, vezi şi Isaiah Berlin, The Life and Opinions of Moses Hess (Cambridge, 1959).

J.R. Vincent (ed.), Disraeli, Derby and the Conservative Party: The Political Journals of Lord Stanley (London, 1978), pp. 32–33.

J.A. Gere şi John Sparrow (ed.), Geoffrey Madan's Notebooks (Oxford, 1984).

J.J. Tobias, The Prince of Fences: The Life and Crimes of Ikey Solomons (London, 1974).

L. Hyman, The Jews of Ireland, London and Jerusalem (London, 1972), pp. 103–104.

[←800]

Emily Strangford, Literary Remains of the Late Emanuel Deutsch (New York, 1974).

[←801]

Gordin S. Haight, George Eliot (Oxford, 1968), p. 487.

[←802]

Encyclopaedia Britannica (London, 1911), xxviii, p. 987.

[←803]

În legătură cu influenţa lui George Eliot, vezi Ronald Sanders, The High Walls of Jerusalem: A History of the Balfour Declaration and the Birth of the British Mandate for Palestine (New York, 1984), 14ff.

[←804]

Guy Chapman, The Dreyfus Case (London, 1955), p. 99.

În legătură cu evreimea franceză în timpul cazului Dreyfus, vezi Michael R. Marrus, The Politics of Assimilation: The French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair (Oxford, 1971).

[←806]

Citat în ibid., I, p. 18.

[←807]

Léon Halévy, Résumé de l'histoire des juifs modernes (Paris, 1828), pp. 325–326; citat în Marrus, op. cit., p. 90.

[←808]

Julien Benda, La Jeunesse d'un clerc (Paris, 1936), p. 43; citat în Marrus, op. cit.

[←809]

Herbert Feis, Europe: the World's Banker, 1870–1914 (New York, 1965), 33ff.

[←810]

În legătură cu Biserica, vezi E. Lecanuet, L'Église de France sous la troisième république (Paris, 1930), pp. 231–233; Robert L. Hoffman, More Than a Trial; The Struggle over Captain Dreyfus (New York, 1980), 82ff.

[←811]

La Croix, 13 noiembrie 1896, citat în Pierre Sorin, La Croix et les Juifs 1880–1899 (Paris 1967), p. 117.

[←812]

Chapman, op. cit., p. 59.

L'Aurore, 7 iunie 1899; citat în Marrus, op. cit., care conţine un capitol despre Lazare, pp. 164–195; B. Hagani, Bernard Lazare (Paris, 1919

[←814]

George D. Painter, Marcel Proust, 2 vol. (London, 1977), I, p. 210.

[←815]

Paul Cambon, Correspondence, 2 vol. (Paris, 1945), I, p. 436.

[←816]

Citat în Chapman, op. cit., p. 199.

Christophe Charle, „Champs littéraire et champ du pouvoir; les écrivains et l'Affaire Dreyfus", Annales, 32 (1977).

Jean-Pierre Rioux, Nationalisme et conservatisme: la Ligue de la Patrie française 1899–1904 (Paris, 1977), pp. 20–30; citat în Marrus, op. cit., pp. 148–149.

[←819]

Painter, op. cit., i, p. 220.

Alain Silvera, Daniel Halévy and His Times (Cornell, 1966).

[←821]

Painter, op. cit., i, 214ff.

Janine Ponty, „La Presse quotidienne et l'Affaire Dreyfus en 1898–1899", Revue d'histoire moderne et contemporaine, 21 (1974).

[←823]

Găsită într-o broşură compilată pentru Drumont şi aflată acum (împreună cu alte materiale legate de cazul Dreyfus) în Biblioteca Houghton la Harvard.

Frederick Busi, „The Dreyfus Affair and the French Cinema”, Weiner Library Bulletin, 39–40 (1976).

[←825]

Painter, op. cit., i, p. 226.

[←826]

Ibid., p. 233.

R.D. Mandell, „The Affair and the Fair: Some Observations on the Closing Stages of the Dreyfus Case", Journal of Modern History (septembrie 1967); Douglas Johnson, France and the Dreyfus Affair (London, 1966).

Joseph Reinach, Histoire de l’Affaire Dreyfus, 6 vol. plus indice (Paris, 1901–1908).

Chapman, op. cit., p. 359; Charles Andler, La Vie de Lucien Herr (Paris, 1932).

[←830]

André Gide, Journals 1889–1949 (trad., Harmondsworth, 1978), 194ff.

[←831]

Din numeroasele cărţi despre Herzl, am folosit în special Elon, op. cit.

[←832]

Ibid., p. 9.

[←833]

Citat în op. cit., p. 66.

[←834]

Ibid., p. 115.

[←835]

Pentru apariţia antisemitismului völkisch, vezi George L. Mosse, The Crisis in German Ideology (London, 1966).

[←836]

Citat în Elon, op. cit., p. 64.

Prima traducere în engleză, Autoemancipation: An Admonition to His Brethren by a Russian Jew (New York, 1906).

[←838]

Citat în Walter Laqueur, Weimar: A Cultural History 1918–1933 (London, 1974).

[←839]

Elon, op. cit., p. 114.

Pierre van Passen, „Paris 1891–1895: A Study of the Transition in Theodor Herzl's Life", în Meyer W. Weisgal (ed.), Theodor Herzl, Memorial (New York, 1929).

Der Judenstaat: Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage (Wien, 1896); H. Abrahami şi A. Bein, The Editions of the Jewish State by Theodor Herzl (New York, 1970).

[←842]

Elon, op. cit., pp. 142–147.

[←843]

Ibid., 175ff.

În legătură cu Nordau, vezi A. şi M. Nordau, Max Nordau (trad., London, 1943).

Am avut privilegiul să mă adresez unui congres internaţional al sioniştilor şi creştinilor de la aceeaşi tribună, în august 1985.

[←846]

Chaim Weizmann, Trial and Error (London, 1949), p. 71.

[←847]

Elon, op. cit., p. 186.

Jurnalele sale, Tagebücher, au fost traduse de Harry Zohn şi editate de R. Patai, publicate apoi la New York, în 1960.

[←849]

Elon, op. cit., pp. 379–380.

[←850]

Sanders, op. cit., pp. 29–30.

[←851]

Ibid., pp. 37–38.

[←852]

Elon, op. cit., pp. 405–406, 397.

[←853]

Ibid., p. 237.

[←854]

Marmorstein, op. cit., pp. 60–70.

[←855]

Citat în I. Domb, Transformations (London, 1958), pp. 192–195.

[←856]

Citat în Marmorstein, op. cit., pp. 71–72.

[←857]

Citat în ibid., pp. 79–80.

T. Levitan, The Laureates: Jewish Winners of the Nobel Prize (New York, 1906); vezi lista laureaţilor Premiului Nobel în Encyclopaedia Judaica, xii, pp. 1201–1202.

[←859]

Frederick V. Grunfeld, Prophets Without Honour (London, 1979), p. 10.

[←860]

Pentru Cohen, vezi Cohen, op. cit., 70ff.; Alexander Altmann, „Theology in Twentieth-century Jewry”, în Essays in Jewish Intellectual History.

[←861]

În legătură cu Rosenzweig şi Rosenstock-Huessy, vezi Altmann, op. cit., şi N.N. Glatzer (ed.), Franz Rosenzweig. His Life and Thought (ediţia a doua, New York, 1961).

[←862]

Citat în Grunfeld, op. cit., p. 17.

Hartmut Pogge von Strandmann (ed.), Walter Rathenau; Notes and Diaries 1907–1922 (Oxford 1985), pp. 98–99.

[←864]

Citat în Grunfeld, op. cit.

[←865]

Charles Rosen, Schoenberg (London, 1976), pp. 16–17.

[←866]

Alma Mahler, Gustav Mahler: Memories and Letters (trad., New York, 1946), p. 90.

Charles Spencer, Léon Bakst (London, 1973).

Serge Lifar, A History of the Russian Ballet (London, 1954).

[←869]

Citat în Spencer, op. cit., p. 127.

Pentru teoria morală a culorii, elaborată de Bakst, vezi Mary Franton Roberts, The New Russian Stage (New York, 1915).

Sidney Alexander, Marc Chagall (London, 1978).

[←872]

Peter Gay, Freud, Jews and Other Germans (Oxford, 1978), p. 21.

[←873]

Ibid., 101ff.

Scrisoare către Karl Abraham, citat în Jack J. Spector, The Aesthetics of Freud (London, 1977), p. 22.

[←875]

Paul Roazen, Freud and his Followers (London, 1976), pp. 192–193.

[←876]

Ibid., 75ff.; pentru Freud şi soţia lui, vezi scrisoarea fiicei sale Matilda Freud Hollitscher către Ernest Jones, datată 30 martie 1952, care se află în arhivele Jones, precum şi Theodor Reik, „Years of Maturity”, Psychoanalysis, IV, 1 (1955).

[←877]

David Bakan, Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition (Princeton, 1958), pp. 51–52; Sigmund Freud, Prefaţă la Totem şi tabu (1913).

[←878]

Ernest Jones, Life and Work of Sigmund Freud, 3 vol. (New York, 1953–1957), I, pp. 22, 184.

[←879]

„On Being of the B'nai B'rith", Commentary (martie 1946).

Max Graf, „Reminiscences of Sigmund Freud", Psychoanalytic Quarterly, XI (1942); Jacob Meotliz, „The Last Days of Sigmund Freud", Jewish Frontier (septembrie 1951); citat în Bakan, op. cit.

Jones, op. cit., i, pp. 25–35. Pentru propria relatare a lui Freud, vezi M. Bonaparte, A. Freud şi E. Kris (ed. şi trad.), Freud, Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes 1887–1902 (New York, 1954), p. 322; Bakan, op. cit.

E. Stengel, „A Re-evaluation of Freud's Book On Aphasia", International Journal of Psychoanalysis (1954).

[←883]

H. Sachs, Freud, Master and Friend (Harvard, 1944), pp. 99–100; citat în Bakan, op. cit.

[←884]

Jones, op. cit., i, p. 348.

[←885]

Ibid., ii, p. 367; Sigmund Freud, „The Moses of Michelangelo", Collected Papers, IV, pp. 251–287.

[←886]

Bakan, op. cit., pp. 246–270.

Robert S. Steele, Freud and Jung: Conflicts of Interpretation (London, 1982); W. McGuire (ed.), Freud – Jung Letters (Princeton, 1974), p. 220.

[←888]

Max Schur, Freud Living and Dying (London, 1972), p. 337.

[←889]

Jones, op. cit., ii, p. 148.

[←890]

Steven Marcus, Freud and the Culture of Psychoanalysis (London, 1984), pp. 50–53.

[←891]

Citat în ibid., p. 83.

[←892]

În legătură cu Breuer, vezi Sigmund Freud, „Origins and Development of Psychoanalysis”, American Journal of Psychology, XXI (1910), p. 181; Roazen, op. cit., pp. 93–99.

[←893]

Fritz Wittels, Sigmund Freud (New York, 1924), p. 140; citat în Bakan, op. cit.

[←894]

Citat în Roazen, op. cit., p. 197.

[←895]

Jones, op. cit., ii, p. 33.

[←896]

Pentru certurile lui Freud, vezi Roazen, op. cit., 194ff., 220ff., 234ff. etc.

[←897]

Jones, op. cit., iii, p. 208.

[←898]

Ibid., iii, p. 245.

[←899]

Arthur Koestler, The Invisible Writing (London, 1955).

În legătură cu contribuţia lui Einstein la teoria cuantică, vezi Max Jammer, „Einstein and Quantum Physics”, în Gerald Holton şi Yehuda Elkana (ed.), Albert Einstein: Historical and Cultural Perspectives (Princeton, 1982), pp. 59–76.

„What I Believe”, Forum and Century 84 (1930); citat în Uriel Tal, „Ethics in Einstein’s Life and Thought”, în Holton şi Elkana, op. cit., pp. 297–318.

Einstein, Physics and Reality (New York, 1936).

Henri Bergson, Two Sources of Morality and Religion (trad., London, 1935).

Einstein către Solovine, 30 martie 1952, citat în Yehuda Elkana, „The Myth of Simplicity”, în Holton şi Elkana, op. cit., p. 242.

[←905]

Milic Capek, The Philosophical Impact of Contemporary Physics (Princeton, 1961), 335ff.; vezi şi William James, „The Dilemma of Determinism", în The Will to Believe (London, 1917).

[←906]

Yehuda Elkana, op. cit.

[←907]

În legătură cu această problemă, vezi volumul meu Modern Times: The World from the Twenties to the Eighties (New York, 1983), cap. I, „A Relativistic World”.

[←908]

Lionel Trilling, Mind in the Modern World (New York, 1973), pp. 13–14.

„The Hunter Graccus”. Graccus sau graculus este cuvântul latin pentru stăncuţă, kavka în limba cehă, iar tatăl lui Kafka, pe care scriitorul îl ura, avea o stăncuţă drept emblemă deasupra magazinului său. Vezi Lionel Trilling, Prefaces to the Experience of Literature (Oxford, 1981), I, pp. 18–22.

[←910]

Citat în Rosen, op. cit., p. 10.

[←911]

Grunfeld, op. cit., pp. 23–24.

[←912]

Discursul lui Asquith în The Times, 10 noiembrie 1914.

[←913]

Interviu cu doamna Halperin în Eric Silver, Begin (London, 1984), pp. 5, 9.

Ronald Sanders, The High Walls of Jerusalem: A History of the Balfour Declaration and the Birth of the British Mandate for Palestine (New York, 1984), 315ff.

[←915]

Chaim Weizmann, Trial and Error (London, 1949), pp. 15–25.

[←916]

Ibid., pp. 29, 44.

[←917]

Sanders, op. cit., pp. 64–69.

[←918]

New Statesman, 21 noiembrie 1914, articol semnat A.M.H. (Albert Montefiore Hyamson).

Michael şi Eleanor Brock (ed.), H.H. Asquith: Letters to Venetia Stanley (Oxford, 1952), pp. 406–407.

[←920]

Ibid., pp. 477–478; 485.

[←921]

Citat în Sanders, op. cit., pp. 313–314.

[←922]

Miriam Rothschild, Dear Lord Rothschild: Birds, Butterflies and History (London, şi Philadelphia, 1983), p. 45.

[←923]

Sanders, op. cit., pp. 69, 133.

Weizmann, op. cit., p. 144; s-au exprimat îndoieli în privinţa acestei relatări; vezi Sanders, op. cit., pp. 94–96.

[←925]

Citat în Sanders, op. cit.

[←926]

Pentru colecţii, vezi Miriam Rothschild, op. cit.

[←927]

Weizmann, op. cit., p. 257.

[←928]

Montagu nu a fost prezent la cabinetul de război pe 31 octombrie 1917; vezi Sanders, op. cit., pp. 594–596, care redă şi textul scrisorii finale.

[←929]

Weizmann, op. cit., p. 262.

[←930]

Ibid., 298; Sanders, op. cit., p. 481.

[←931]

Weizmann, op. cit., pp. 273–274.

[←932]

Textul mandatului în David Lloyd George, The Truth About the Peace Treaties, 2 vol. (London, 1938), ii, pp. 1194–1201.

[←933]

Weizmann, op. cit., p. 288.

[←934]

Ibid., p. 67.

Vladimir Jabotinsky, The Story of the Jewish Legion (trad., Ierusalim, 1945); P. Lipovetski, Joseph Trumpeldor (trad., London, 1953).

Yigal Allon, The Making of Israel's Army (New York, 1970); J.B. Schechtman, The Vladimir Jabotinsky Story, 2 vol. (New York, 1956–1961).

Yigal Allon, The Making of Israel's Army (New York, 1970); J.B. Schechtman, The Vladimir Jabotinsky Story, 2 vol. (New York, 1956–1961).

Neil Caplan, Palestine Jewry and the Arab Question 1917-1925 (London, 1978), pp. 74, 169.

[←939]

Citat în S. Clement Leslie, The Rift in Israel: Religious Authority and Secular Democracy (London, 1971), p. 32.

[←940]

Weizmann, op. cit., p. 316.

[←941]

Ibid., pp. 307–308.

[←942]

Sanders, op. cit., pp. 569–570, pentru textul întreg al mesajului.

Elie Kedourie, „Sir Herbert Samuel and the Government of Palestine”, în The Chatham House Version and Other Middle East Studies (London, 1970), p. 57.

Elie Kedourie, „Sir Herbert Samuel and the Government of Palestine”, în The Chatham House Version and Other Middle East Studies (London, 1970), p. 57.

[←945]

Citat în Kedourie, op. cit., pp. 55–56.

Citat în Neil Caplan, „The Yishuv, Sir Herbert Samuel and the Arab Question în Palestine 1921–1925”, în Elie Kedourie şi Sylvia G. Haim (ed.), Zionism and Arabism in Palestine and Israel (London, 1982), pp. 19–20.

[←947]

Kedourie, op. cit., pp. 60–62.

[←948]

Citat în ibid., p. 65.

Bernard Wasserstein, „Herbert Samuel and the Palestine Problem", English Historical Review, 91 (1976).

[←950]

Kedourie, op. cit., p. 69.

[←951]

Weizmann, op. cit., pp. 325, 494.

[←952]

Lloyd George, Peace Treaties, 1123ff.

[←953]

Ibid., p. 1139.

[←954]

Caplan, „The Yishuv", p. 31.

[←955]

Citat în Wasserstein, op. cit., p. 767.

[←956]

Citat în R.H.S. Crossman, A Nation Reborn (London, 1960), p. 127.

[←957]

Weizmann, op. cit., p. 418.

Citat în Encyclopaedia Judaica, iv, p. 506.

[←959]

Weizmann, op. cit., p. 411.

[←960]

Citat în Leslie, op. cit. (1938, interviu).

„On the Iron Wall”, 1923; citat în Silver, op. cit., p. 12.

Robert S. Wistrich, Revolutionary Jews From Marx To Trotsky (London, 1976), 77ff.; vezi, de asemenea, J.P. Nettl, Rosa Luxemburg, 2 vol. (London, 1966).

[←963]

Citat în Wistrich, op. cit., p. 83.

[←964]

Scrisoare către Mathilee Wurm, 16 februarie 1917, citată în ibid.

[←965]

Collected Works (London, 1961), VII, 100ff.; „Critical Remarks on the National Question”, 1913; citat în Wistrich, op. cit.

Isaac Deutscher, The Prophet Armed: Trotsky, 1879–1921 (Oxford, 1965).

[←967]

Vezi K. Pindson (ed.), Essays in Anti-Semitism (ediţia a doua, New York, 1946), pp. 121–144. Encyclopaedia Judaica, xiv, 459, oferă cifra de 60.000; H.H. Ben Sasson (ed.), A History of the Jewish people (trad., Harvard, 1976), publică cifra de 75.000; cifra sovietică este de 180.000–200.000.

Bernard D. Weinryb, „Anti-Semitism in Soviet Russia”, în Lionel Kochan (ed.), The Jews in Soviet Russia (Oxford, 1972).

J.B. Schechtman, „The USSR, Zionism and Israel”, în Kochan, op. cit., p. 101.

Ibid., p. 107; Guido D. Goldman, Zionism under Soviet Rule 1917–1928 (New York, 1960).

[←971]

Isaac Deutscher, The Prophet Unarmed: Trotsky 1921–1929 (Oxford, 1965), p. 258.

[←972]

Citat în Lionel Trilling, „Isaac Babel”, în Beyond Culture (Oxford, 1980), pp. 103–125; vezi şi ediţia realizată de Trilling cu povestirile lui Babel, Collected Stories (New York, 1955), şi R. Rosenthal în Commentary, 3 (1947).

[←973]

Robert Conquest, Inside Stalin's Secret Police: NKVD Politics 1936–1939 (London, 1985), p. 99.

Jewish Chronicle, 2 noiembrie 1917.

[←975]

Citat în Leon Poliakov, History of Anti-Semitism, vol. iv, Suicidal Europe 1870–1933 (Oxford, 1985), p. 209.

[←976]

The Cause of World Unrest, pp. 10, 13, 131–132.

Illustrated Sunday Herald, 8 februarie 1920, citat în Poliakov, op. cit.

[←978]

Morning Post, 6 octombrie 1921, citat în Poliakov, op. cit.

[←979]

Robert Wilson, The Last Days of the Romanovs (London, 1920), p. 148.

[←980]

P. Lévy, Les Noms des Israélites en France (Paris, 1960), pp. 75–76.

[←981]

Citat în Paul J. Kingston, Anti-Semitism in France during the 1930s: Organization, Personalities and Propaganda (Hull, 1983), p. 4.

[←982]

Paul Hyman, From Dreyfus to Vichy: The Remaking of French Jewry (Columbia, 1979), p. 35.

Léon Blum, Nouvelles Conversations de Goethe avec Eckermann (Paris, 1901), citat în Wistrich, op. cit.

Harvey Goldberg, „Jean Jaurès on the Jewish Question”, Jewish Social Studies (aprilie 1958).

[←985]

A. Mitchell Palmer, „The Case Against the Reds”, Forum, februarie 1920; Poliakov, op. cit., pp. 231–232.

[←986]

Pentru filosofia juridică a lui Brandeis, vezi Philippa Strum, Louis D. Brandeis: Justice for the People (Harvard, 1985).

West Virginia State Board of Education v. Barnette (1943).

G. Saleski, Famous Musicians of Jewish Origin (New York, 1949).

[←989]

T. Levitan, Jews in American Life (New York, 1969), pp. 96–99, 199–203, 245–246.

Citat în Lary May, Screening Out the Past: The Birth of Mass Culture and the Motion-Picture Industry (Oxford, 1980).

Vezi Philip French, The Movie Moguls (London, 1967).

[←992]

Ibid., p. 21.

Pentru detalii biografice, vezi French, op. cit.; May, op. cit., 253, tabelul IIIa, „Founders of the Big Eight”, şi tabelul IIIb pentru biografii.

[←994]

French, op. cit., p. 28.

Raymond Durgnat, The Crazy Mirror: Hollywood Comedy and the American Image (London, 1969), pp. 150–161; 78–83.

[←996]

May, op. cit., p. 172.

Helen şi Robert Lynd, Middletown (New York, 1929).

Edward J. Bristow, Prostitution and Prejudice: The Jewish Fight Against White Slavery 1870–1939 (New York, 1984).

Jenna Weissman Joselit, Our Gang: Jewish Crime and the New York Jewish Community, 1900–1940 (New York, 1983).

[←1000]

Pentru infractori evrei, vezi Albert Fried, The Rise and Fall of the Jewish Gangsters in America (New York, 1980).

Melvin Urofsky, American Zionism: From Herzl to the Holocaust (New York, 1975), p. 127.

[←1002]

Citat în Ronald Steel, Walter Lippmann and the American Century (London, 1980), p. 187.

[←1003]

James Grant, Bernard Baruch: The Adventures of a Wall Street Legend (New York, 1983), 223ff., arată că el şi-a salvat cea mai mare parte din avere după căderea pieţei; niciodată nu a avut mai mult de 10-15 milioane de dolari.

[←1004]

Ibid., pp. 107–109.

[←1005]

Steel, op. cit., p. 189.

„Public Opinion and the American Jew”, American Hebrew, 14 aprilie 1922.

[←1007]

Citat în Steel, op. cit., p. 194.

[←1008]

Citat în ibid., pp. 330–331.

New York Times, 11 aprilie 1945; pentru sondaje, vezi Davis S. Wyman, The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust, 1941–1945 (New York, 1984), pp. 8–9.

[←1010]

Fritz Stern, „Einstein's Germany", în Holton şi Elkana, op. cit., 322ff.

[←1011]

Ibid., pp. 324–345.

E.J. Gumpel a realizat o statistică a acestor crime şi condamnări, Vier Jahre politisches Mord (Berlin, 1922), citat în Grunfeld, op. cit.

[←1013]

Mein Kampf (ed. 1962), p. 772.

[←1014]

Walter Laqueur, Russia and Germany: A Century of Conflict (London, 1962), 109ff.; Poliakov, op. cit., IV, p. 174.

Robert Wistrich, Hitler's Apocalypse: Jews and the Nazi Legacy (London, 1986), pp. 14–19.

Citat în Raul Hilberg, The Destruction of the European Jews (ed. rev. New York, 1985), I, pp. 20–21.

Zentralblatt für Psychotherapie, VII (1934); citat în Grunfeld, op. cit.

[←1018]

Fritz Stern, The Politics of Cultural Despair (Berkeley, 1961), p. 291.

[←1019]

Fritz K. Ringer, The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890–1933 (Harvard, 1969), p. 446.

[←1020]

George L. Mosse, The Crisis in German Ideology (London, 1966), p. 196.

[←1021]

Michael S. Steinberg, Sabres and Brownshirts: the German Students' Path to National Socialism, 1918–1935 (Chicago, 1977), pp. 6–7, P.G. Pulzer, The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria (New York, 1964), 285ff.

Dennis E. Showalter, Little Man, What Now? Der Stürmer in the Weimar Republic (Hamden, Connecticut, 1983).

Istvan Deak, Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals: A Political History of the Weltbühne and its Circle (Berkeley, 1968), Harold L. Poor, Kurt Tucholsky and the Ordeal of Germany, 1914–1935 (New York, 1968).

[←1024]

Citat în Walter Laqueur, Weimar: A Cultural History, 1918–1933 (London, 1974), p. 45.

[←1025]

Mosse, op. cit., p. 144.

Donald L. Niewyk, The Jews in Weimar Germany (Manchester, 1981), are un capitol dedicat acestui subiect, „The Jew as German Chauvinist", pp. 165–177.

[←1027]

Laqueur, Weimar, p. 72.

[←1028]

Ibid., 75ff.

[←1029]

Mosse, op. cit., p. 242.

[←1030]

Roger Manvell şi Heinrich Fraenkel, The German Cinema (London, 1971), 7ff.

[←1031]

Laqueur, op. cit., 234ff.

Gershom Scholem, Walter Benjamin: The Story of a Friendship (London, 1982); Jews and Judaism in Crisis (New York, 1976), p. 193.

[←1033]

Richard Wolin, Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption (New York, 1982), pp. 40–43.

Walter Benjamin, Illuminations (trad., New York, 1969), p. 255; Wollin, op. cit., 50ff.

Terry Eagleton, Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism (London, 1981).

[←1036]

Hilberg, op. cit., I, 30ff.

Institut für Zeitgeschichte, München; citat în Wistrich, Hitler's Apocalypse, pp. 31–32.

Max Domarus (ed.), Hitler: Reden and Proklamationen, 1932–1945 (Würzburg, 1962), I, p. 537.

[←1039]

Hilberg, op. cit., I, p. 39.

[←1040]

Ibid., 46, nota 1.

Ibid., pp. 69–75.

Ibid., pp. 96–107.

Ibid., pp. 190–191.

Ibid., II, 416; Lucy S. Davidowicz, The War Against the Jews, 1933–1945 (London, 1975), p. 141; Martin Gilbert, The Holocaust (New York, 1986), p. 526.

Benjamin Ferencz, Less than Slaves: Jewish Forced Labour and the Quest for Compensation (Harvard, 1979), p. 25.

[←1046]

Hilberg, op. cit., I, p. 254.

[←1047]

Ferencz, op. cit., p. 28.

Robert H. Abzug, Inside the Vicious Heart: Americans and the Liberation of Nazi Concentration Camps (Oxford, 1985), p. 106.

Ferencz, op. cit., p. 22.

[←1050]

Ibid., anexa 3, 202ff., depoziţia lui Höss, 12 martie 1947.

[←1051]

Ferencz, op. cit., p. 19.

[←1052]

Hilberg, op. cit., i, p. 87.

David Irving, Hitler's War (London, 1977).

[←1054]

Gerald Fleming, Hitler and the Final Solution (Berkeley, 1984), o respinge.

[←1055]

H.R. Trevor-Roper (ed.) Hitler's Table Talk 1941–1944 (London, 1973), p. 154.

Wistrich, Hitler's Apocalypse, 37; şi vezi cap. 6, „Hitler and the Final Solution", 108ff.

[←1057]

Davidowicz, op. cit., p. 132.

Ibid., p. 134, Alexander Mitscherlich şi Fred Mielke, Doctors of Infamy; The Story of the Nazi Medical Crimes (New York, 1949), p. 114.

[←1059]

Hilberg, op. cit., I, p. 281.

[←1060]

Ibid., p. 308.

[←1061]

Ibid., pp. 332–333.

[←1062]

Lagărele erau consemnate pe liste de către guvernul german, Bundesgesetzblatt, 24 septembrie 1977, pp. 1787–1852; cifra de 900 de lagăre de muncă a fost dată de Höss.

[←1063]

Hilberg, op. cit., i, p. 56.

[←1064]

Davidowicz, op. cit., p. 130.

[←1065]

Jochen von Lang, Eichmann Interrogated (New York, 1973), pp. 74–75.

Louis P. Lochner (ed.), The Goebbels Diaries 1942–1943 (New York, 1948).

[←1067]

Cifre preluate din Davidowicz, op. cit., anexa B, 402f.

Dovezile de bază despre crimele săvârşite de nazişti sunt furnizate de Trials of Major War Criminals before the International Military Tribunal, 44 vol. (Nürnberg, 1947), Nazi Conspiracy and Aggression, 8 vol. plus supliment (Washington DC, 1946), şi Trials of War Criminals before the Nuremberg Military Tribunals under Control Council Law No. 10, 15 vol. (Washington DC).

[←1069]

Luba Krugman Gurdus, The Death Train (New York, 1979); Martin Gilbert, Final Journey (London, 1979), p. 70.

[←1070]

Hilberg, op. cit., I, p. 581; Gilbert, Final Journey, p. 78.

[←1071]

Pentru studii de caz, vezi Leonard Gross, The Last Jews in Berlin (London, 1983).

[←1072]

Ibid.

[←1073]

Datele de război referitoare la acţiuni antievreieşti în Austria sunt însumate în Howard M. Sacher, Diaspora (New York, 1985), 30ff.

[←1074]

Hilberg, op. cit., II, pp. 457–458.

[←1075]

Cifre din Julius S. Fischer, Transnistria, the Forgotten Cemetery (South Brunswick, 1969), pp. 134–137.

[←1076]

Davidowicz, op. cit., pp. 383–386.

[←1077]

Bagatelle pour un massacre (Paris, 1937), p. 126; pentru Céline, vezi Paul J. Kingston, Anti-Semitism in France during the 1930s (Hull, 1983), pp. 131–132.

[←1078]

Jean Laloum, La France Antisémite de Darquier de Pellepoix (Paris, 1979).

[←1079]

M.R. Marrus şi R.O. Paxton, Vichy France and the Jews (New York, 1981), p. 343.

[←1080]

André Halimi, La Délation sous l'occupation (Paris, 1983).

Jurnalul lui Herzl, 23 ianuarie 1904; Cecil Roth, The History of the Jews of Italy (Philadelphia, 1946), pp. 474–475.

[←1082]

Meir Michaelis, Mussolini and the Jews (Oxford, 1978), p. 52.

Ibid., 11ff., 408; Gaetano Salvemini, Prelude to World War II (London, 1953), p. 478.

Michaelis, op. cit., pp. 353–368.

Oral History Collection, The Reminiscences of Walter Lippmann, pp. 248–250; Meryle Secrest, Being Bernard Berenson (New York, 1979).

Statisticile privitoare la Holocaust diferă. Am luat cifrele privitoare la Ungaria din Monty Noam Penkower, The Jews Were Expendable: Free World Diplomacy and the Holocaust (Chicago, 1983), p. 214. Vezi cifrele şi sursele în Encyclopaedia Judaica, viii, pp. 889–890.

F.E. Werbell şi Thurston Clarke, Lost Hero: The Mystery of Raoul Wallenberg (New York, 1982); Alvar Alsterdal, „The Wallenberg Mystery”, Soviet Jewish Affairs, februarie 1983.

David S. Wyman, The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust 1941–1945 (New York, 1984), p. 97.

[←1089]

Penkower, op. cit., p. 193.

Charles Stember (ed.), Jews in the Mind of America (New York, 1966), pp. 53–62; Wyman, op. cit., pp. 10–11.

Boston Globe, 26 iunie 1942; New York Times, 27 iunie 1942. Times cuprinde totuşi un rezumat extensiv în legătură cu raportul din 2 iulie.

Nation, 19 mai 1945; Abzug, op. cit., pp. 136–137.

[←1093]

Wyman, op. cit., p. 313 şi notă.

Ibid., 112ff.

[←1095]

Penkower, op. cit., p. 193.

[←1096]

Wyman, op. cit., p. 299.

[←1097]

Hilberg, op. cit., I, p. 358.

[←1098]

Wyman, op. cit., pp. 4–5.

Pentru Betar, vezi Marcus, Social and Political History of the Jews in Poland 1919–1938, pp. 271–273; Silver, op. cit., 19ff.

[←1100]

Hilberg, op. cit., I, pp. 186–187.

Aproximativ o treime din acesta a fost publicat: Lucjan Dobroszycki (ed.), The Chronicle of the Łódź Ghetto 1941–1944 (Yale, 1984).

[←1102]

Penkower, op. cit., pp. 292, 337–338, nota 10.

[←1103]

Gilbert, The Holocaust, pp. 426–427.

[←1104]

Davidowicz, op. cit., p. 301.

[←1105]

Ibid., p. 289.

[←1106]

Deuteronomul 28:66.

Yaffa Eliach (ed.), Hasidic Tales of the Holocaust (Oxford, 1983).

Arnold J. Pomerans (trad.), Etty: A Diary, 1941–1943 (London, 1983).

Pentru Varşovia, vezi Yisrael Gutman, The Jews of Warsaw 1939–1943: Ghetto, Underground, Revolt (trad., Brighton, 1982); Hilberg, op. cit., II, pp. 511–512.

[←1110]

Vezi „Rose Robota, Heroine of the Auschwitz Underground", în Yuri Suhl (ed.), They Fought Back (New York, 1975); Philip Muller, Auschwitz Inferno: The Testimony of a Sonderkommando (London, 1979), pp. 143–160.

[←1111]

Ferencz, op. cit., p. 21.

[←1112]

Ibid., p. 20.

[←1113]

Gilbert, The Holocaust, p. 461.

[←1114]

Hilberg, op. cit., ii, p. 438.

[←1115]

Gilbert, The Holocaust, p. 457.

[←1116]

Abzug, op. cit., p. 106.

[←1117]

Gilbert, The Holocaust, p. 419.

[←1118]

Ibid., pp. 808, 793.

[←1119]

Tribunalul Militar Internaţional de la Nürnberg, Document NG-2757, citat în Gilbert, The Holocaust, p. 578.

[←1120]

Abzug, op. cit., 152ff.

[←1121]

Ibid., p. 160.

[←1122]

Gilbert, The Holocaust, 816ff.

Pentru statistici privitoare la procesele de război, vezi Encyclopaedia Judaica, xvi, pp. 288–302.

[←1124]

Pentru un sumar util, vezi Howard Sachar, op. cit., pp. 7–13.

Citat în Ferencz, op. cit., Introducere, XI.

[←1126]

Ibid., p. 189.

[←1127]

Dezbaterile Consiliului sunt rezumate în cartea lui Bea, The Church and the Jewish People (London, 1966), care redă textul Declarației în anexa I, pp. 147–153.

[←1128]

Amos 3:2.

[←1129]

Arthur A. Cohen, The Natural And Supernatural Jew (London, 1967), pp. 180–182.

[←1130]

Robert Wistrich, Hitler's Apocalypse: Jews and the Nazi Legacy (London, 1986), 162ff.

[←1131]

Citat în H.H. Ben Sasson (ed.), A History of the Jewish People (trad., Harvard, 1976), p. 1040.

[←1132]

Churchill către sir Edward Grigg, 12 iulie 1944; Monty Noam Penkower, The Jews Were Expendable: Free World Diplomacy and the Holocaust (Chicago, 1983), cap. 1, „The Struggle for an Allied Jewish Fighting Force”, 3ff.

[←1133]

Evelyn Waugh, The Holy Places (London, 1952), p. 2.

[←1134]

Eric Silver, Begin (London, 1984), p. 8.

Menachem Begin, White Nights (New York, 1977).

[←1136]

Michael Bar-Zohar, Ben Gurion: A Biography (London, 1978), p. 129.

[←1137]

Thurston Clarke, By Blood and Fire (London, 1981), p. 116.

[←1138]

Silver, op. cit., pp. 67–72.

[←1139]

Nicholas Bethell, The Palestine Triangle: The Struggle Between the British, the Jews and the Arabs (London, 1979), 261ff.

Michael J. Cohen, Palestine and the Great Powers (Princeton, 1982), pp. 270–276, pentru decizia britanicilor de a se retrage.

Alfred Steinberg, The Man from Missouri: The Life and Times of Harry S. Truman (New York, 1952), p. 301.

[←1142]

The Forrestal Diaries (New York, 1951), pp. 324, 344, 348.

Petroleum Times, iunie 1948.

Leonard Shapiro, „The Jewish Anti-Fascist Committee…”, în B. Vago şi G. L. Mosse (ed.), Jews and Non-Jews in Eastern Europe (New York, 1974), 291ff.

Howard Sachar, „The Arab – Israel Issue in the Light of the Cold War", Sino-Soviet Institute Studies (Washington DC), 1966, p. 2.

Howard Sachar, Europe Leaves the Middle East 1936–1954 (London, 1974), pp. 546–547; Netanel Lorch, The Edge of the Sword: Israel's War of Independence 1947–1949 (New York, 1961), p. 90; David Horowitz, The State in the Making (New York, 1953), p. 27.

Rony E. Gabbay, A Political Study of the Arab-Jewish Conflict (Genève, 1959), pp. 92–93.

[←1148]

Edward Luttwak şi Dan Horowitz, The Israeli Army (New York, 1975), 23ff.

Pentru desfăşurarea bătăliei, vezi Edgar O'Ballance, The Arab – Israeli War 1948 (London, 1956).

[←1150]

Arhivele Jabotinsky: citat în Silver, op. cit., p. 90.

[←1151]

Pentru o relatare a afacerii Deir Yassin, vezi ibid., pp. 88–95.

[←1152]

Vezi hărţi şi cifre privitoare la locul de origine şi distribuirea refugiaţilor în Martin Gilbert, The Arab – Israel Conflict: Its History in Maps (London, 1974), pp. 49, 50.

[←1153]

Radio Cairo, 19 iulie 1957.

[←1154]

Facerea 15:16; 12:1–3.

Gilbert, op. cit., p. 11, pentru harta propunerii din 1919. Vezi şi hărţi în Encyclopaedia Iudaica, IX, pp. 315–316.

[←1156]

Gilbert, op. cit., p. 24, pentru harta propunerii Peel.

[←1157]

Citat în W.D. Davies, The Territorial Dimension in Judaism (Berkeley, 1982), pp. 114–115; vezi şi Ben Halpern, The Idea of the Jewish State (ediţia a doua, Harvard, 1969), 41ff.

Pentru Războiul din Sinai, vezi Chaim Herzog, The Arab – Israeli Wars (London, 1982).

[←1159]

Pentru Războiul de Şase Zile, vezi Terence Prittie, Israel: Miracle in the Desert (ediţia a doua, London, 1968).

Pentru Războiul de Iom Kipur, vezi Herzog, op. cit.

Pentru negocierile de pace israelo-egiptene, vezi relatările a doi martori oculari, Moshe Dayan, Breakthrough (London, 1981); Ezer Weizman, The Battle for Peace (New York, 1981).

[←1162]

Citat în S. Clement Leslie, The Rift in Israel: Religious Authority and Secular Democracy (London, 1971), 63ff.

[←1163]

Amos Perlmutter, Israel: the Partitioned State. A Political History since 1900 (New York, 1985), cap. 7; R.J. Isaacs, Israel Divided: Ideological Politics in the Jewish State (Baltimore, 1976), 66ff.

[←1164]

Textul Legii întoarcerii (amendat în 1954, 1970) este reprodus în Philip S. Alexander, Textual Sources for the Study of Judaism (Manchester, 1984), pp. 166–167.

[←1165]

Pentru această prevedere, vezi ibid., pp. 168–171.

Pentru imigranţii din Europa, vezi harta în Gilbert, op. cit., p. 51; cifre detaliate privind imigrarea până în 1970 se găsesc în Encyclopaedia Judaica, ix, pp. 534–546.

B.C. Kaganoff, A Dictionary of Jewish Names and their History (London, 1977).

[←1168]

Bar-Zohar, op. cit., pp. 171–172.

[←1169]

Silver, op. cit., pp. 99–108.

Dan Horowitz şi Moshe Lissak, Origins of the Israeli Polity: Palestine Under the Mandate (Chicago, 1978).

[←1171]

Emile Marmorstein, Heaven at Bay: The Jewish Kulturkampf in the Holy Land (Oxford, 1969), pp. 142–143.

Pentru eforturile lui Ben Gurion, vezi Perlmutter, op. cit., pp. 15–17, 131–135.

[←1173]

Citat în ibid., p. 145.

[←1174]

Discurs în Knesset, 20 iunie 1977.

„With Gershom Scholem: An Interview”, în W.J. Dannhauser (ed.), Gershom Scholem: Jews and Judaism in Crisis (New York, 1976).

[←1176]

Marmorstein, op. cit., pp. 80–89.

[←1177]

Ibid., 108ff.

[←1178]

I. Domb, Transformations (London, 1958).

[←1179]

Solomon Granzfried, Kissor Shulan ’Arukh, cap. 72, par. 1–2.

[←1180]

Leslie, op. cit., 52ff.

[←1181]

Z.E. Kurzweil, Modern Trends in Jewish Education (London, 1964), 257ff.

[←1182]

Citat în Marmorstein, op. cit., p. 144.

[←1183]

Cazul este citat în Chaim Bermant, On the Other Hand (London, 1982), p. 55.

[←1184]

Citat în ibid., p. 56.

[←1185]

Citat în Leslie, op. cit., p. 62.

[←1186]

Numerii 5:2–3.

[←1187]

Numerii 19:17–18.

N.H. Snaith, Leviticus and Numbers (London, 1967), pp. 270–274.

[←1189]

Immanuel Jacobovits, The Timely and the Timeless (London, 1977), p. 291.

[←1190]

Cartea întâi a Cronicilor, 28:19.

[←1191]

Pentru argumente, vezi Jacobovits, op. cit., pp. 292–294.

Encyclopaedia Judaica, xv, p. 994.

Ca de exemplu Richard Harwood, Did Six Million Really Die? (New York, 1974), şi Arthur Butz, The Hoax of the Twentieth Century (New York, 1977).

Pentru acuzaţiile aduse, vezi Moshe Pearlman, The Capture and Trial of Adolf Eichmann (London, 1963), anexa, pp. 633–643.

[←1195]

Ibid., p. 85.

[←1196]

Ibid., p. 627.

Hanoch Smith, „Israeli Reflections on the Holocaust”, Public Opinion (decembrie – ianuarie 1984).

Citat în John C. Merkle, The Genesis of Faith: the Depth Theology of Abraham Joshua Heschel (New York, 1985), p. 11.

[←1199]

Cohen, op. cit., pp. 6–7.

[←1200]

Vezi harta extrem de utilă, „World Jewish Population 1984”, în Howard Sachar, Diaspora (New York, 1985), pp. 485–486.

H.S. Kehimkan, History of the Bene Israel of India (Tel Aviv, 1937).

Pentru evreii indieni, vezi Schifra Strizower, The Children of Israel: The Bene Israel of Bombay (Oxford, 1971), şi Exotic Jewish Communities (London, 1962).

[←1203]

Citat în Encyclopaedia Judaica, ix, pp. 1138–1139.

P. Lévy, Les Noms des Israélites en France (Paris, 1960), pp. 75–76.

[←1205]

Citat în P. Girard, Les Juifs de France de 1789 à 1860 (Paris, 1976), p. 172.

[←1206]

Dominique Schnapper, Jewish Identities in France (trad., Chicago 1983), p. 167, nota 22.

Irving Kristol, „The Political Dilemma of American Jews”, Commentary (iulie 1984); Milton Himmelfarb, „Another Look at the Jewish Vote”, Commentary (decembrie 1985).

[←1208]

Citat în Bernard D. Weinryb, „Anti-Semitism in Soviet Russia”, în Lionel Kochan (ed.), The Jews in Soviet Russia (Oxford, 1972), p. 308; pentru antisemitismul lui Stalin, vezi Svetlana Alliluyeva, Twenty Letters to a Friend (trad., London, 1967), pp. 76, 82, 171, 193, 206, 217.

[←1209]

Citat în Weinryb, op. cit., p. 307.

[←1210]

Vezi Peter Brod, „Soviet – Israeli Relations 1948–1956”, şi Arnold Krammer, „Prisoners in Prague: Israelis in the Slansky Trial”, în Robert Wistrich (ed.), The Left Against Zion: Communism, Israel and the Middle East (London, 1979), 57ff., 72ff.

[←1211]

Vezi Benjamin Pinkus, „Soviet Campaigns against Jewish Nationalism and Cosmopolitanism”, Soviet Jewish Affairs IV 2 (1974); Leonard Shapiro, „The Jewish Anti-Fascist Committee and Phases of Soviet Anti-Semitic Policy during and after World War II”, în B. Gao şi G.L. Mosse (ed.), Jews and Non-Jews in Eastern Europe (New York, 1974), 291ff.; Wistrich, Hitler’s Apocalypse, cap. 10, „The Soviet Protocols”, 194ff.

Joseph B. Schechtman, Star in Eclipse: Russian Jewry Revisited (New York, 1961), p. 80.

[←1213]

W.D. Rubinstein, The Left, the Right and the Jews (London, 1982), „The Soviet Union”, pp. 180–199, oferă numeroase statistici.

Philippa Lewis, „The Jewish Question in the Open, 1968–1971”, în Kochan, op. cit., pp. 337–353; Ilya Zilberberg, „From Russia to Israel: A Personal Case-History”, Soviet Jewish Affairs (mai 1972).

„A Short Guide to the Exit Visa”, publicat de Consiliul Naţional pentru Evreimea Sovietică, London, 1986.

D.M. Schreuder, The Scramble for Southern Africa, 1877–1895 (Oxford, 1980), 181ff.; Freda Troup, South Africa: An Historical Introduction (London, 1972), 153ff.

[←1217]

Pentru evreii care au făcut muncă de pionierat, vezi Geoffrey Wheatcroft, The Randlords: The Men Who Made South Africa (London, 1985), 51ff., 202ff. Pentru a doua generaţie, vezi Theodore Gregory. Ernest Oppenheimer and the Economic Development of Southern Africa (New York, 1977).

[←1218]

Citat în Wheatcroft, op. cit., p. 205, notă.

[←1219]

J.A. Hobson, The War in South Africa: Its Cause and Effects (London, 1900), în special part. a II-a, cap. 1, „For Whom Are We Fighting?”.

[←1220]

J.A. Hobson, Imperialism: A Study (London, 1902), p. 64.

[←1221]

V.I. Lenin, prefaţă la Imperialism: The Highest Stage of Capitalism (trad. rev., London, 1934), p. 7. Vezi şi R. Koebner şi H.D. Schmidt, Imperialism: The Story and Significance of a Political Word, 1840–1960 (Cambridge, 1965), p. 262.

[←1222]

Artur London, L'Aveu (Paris, 1968), citat în W. Oschlies, „Neo-Stalinist Anti-Semitism in Czechoslovakia", în Wistrich, The Left Against Zion, pp. 156–157.

[←1223]

Citat în J.B. Schechtman, „The USSR, Zionism and Israel”, în Weinryb, op. cit., p. 119.

[←1224]

Ibid., p. 124.

[←1225]

Citat în Wistrich, Hitler's Apocalypse, p. 207.

Ibid., pp. 207–208; Emmanuel Litvinov, Soviet Anti-Semitism: The Paris Trial (London, 1984).

Howard Spier, „Zionists and Freemasons in Soviet Propaganda”, Patterns of Prejudice (ianuarie – februarie 1979).

[←1228]

Citat în Wistrich, Hitler's Apocalypse, p.

[←1229]

R.K. Karanjia, Arab Dawn (Bombay, 1958); citat în Wistrich, Hitler's Apocalypse, p. 177. Vezi compilaţia semnificativă a lui Y. Harkabi, Arab Attitudes to Israel (Ierusalim, 1976).

[←1230]

De exemplu, The Palestine Problem (1964), publicată de către Ministerul iordanian al Educaţiei, şi un manual cu un titlu asemănător, publicat de Directoratul de îndoctrinare a forţelor armate ale Republicii Arabe Unite.

Encyclopaedia Judaica, iii, pp. 138, 147.

D.F. Green (ed.), Arab Theologians on Jews and Israel (ediția a treia, Genève 1976), pp. 92–93.

[←1233]

Wistrich, Hitler's Apocalypse, p. 181.

Pentru relaţiile dintre Hitler şi marele muftiu, vezi Joseph Schechtman, The Mufti and the Führer: The Rise and Fall of Haj Amin el-Husseini (New York, 1965).

[←1235]

Citat în Harkabi, op. cit., p. 279.

[←1236]

Pentru evenimentele care au dus la aceasta, vezi Daniel Patrick Moynihan, A Dangerous Place (Boston, 1978), cap. 9, pp. 169–199.

Jillian Becker, Hitler's Children: The Story of the Baader – Meinhof Terrorist Gang (London, 1977), pp. 17–18.

[←1238]

Silver, op. cit., p. 236.

Final Report of the Commission of Inquiry into the Events at the Refugee Camps in Beirut (Ierusalim, 8 februarie 1983, engleză/ebraică).

[←1240]

Leon Roth, Judaism: A Portrait (London, 1960).

[←1241]

Iosua 1:9.

Table of Contents

CUPRINS
Partea întâi : ISRAELIŢII
Partea a doua: IUDAISMUL
Partea a treia: CATEDOCRAŢIA
Partea a patra: GHETOUL
Partea a cincea: EMANCIPAREA
Partea a şasea: HOLOCAUSTUL
Partea a şaptea: SIONUL
MULŢUMIRI
PROLOG
PARTEA ÎNTÂI
    ISRAELIŢII
PARTEA A DOUA
    IUDAISMUL
PARTEA A TREIA
    CATEDOCRAŢIA
PARTEA A PATRA
    GHETOUL
PARTEA A CINCEA
    EMANCIPAREA
PARTEA A ŞASEA
    HOLOCAUSTUL
PARTEA A ŞAPTEA
    SIONUL
    EPILOG
GLOSAR
NOTĂ CU PRIVIRE LA TRANSLITERAREA
NUMELOR PROPRII ŞI A TERMENILOR EVREIEŞTI
Observații